SC.19.Pl.6.

II

CONTROVERSIARVM THEOLOGICARVM INTER S. THOMAM, ET SCOTVM, Super Quatuor Sententiarum Libros.

IN QVIBVS PVGNANTES SENTENTIAE referuntur, potiores difficultates elucidantur, & reſponſiones ad argumenta Scoti reijciuntur.

QVARTA PARS.

Auctore Reuerendiſs. P. F. IOANNE DE RADA Aragonio, Epiſcopo ... ex Ordine Minorum Obſeru. aſſumpto, olim in Salmant. Academ. Sacre Theol. Prælectore.

Opus non modo vtriuſque Scholæ profeſſoribus, verum etiam præclaris ingenijs apprime vtile, & neceſſarium.

CVM DVPLICI INDICE, VNO CONTROVERSIARVM, altero rerum memoria, & notatu dignarum.

SVPERIORVM PERMISSV ET PRIVILEGIO.



VENETIIS, M DC XVII.

Apud Ioannem Guerilium.

52 4 H 14

A

B

ILLVST.MO ET REVER.MO D.
D. FR. FRANCISCO GONZAGÆ

MANTVANORVM EPISCOPO, STIANI, Sacriq; Romani Imperij Principi, ex Generali Miniſtro totius Ordinis Fratrum Minorum aſſumpto, patronoq; ſuo colendiſsimo.

FRATER BARTHOLOMAEVS CIMARELLVS a Corinalto, ex eodem ordine de Obſeruantia, Prouinciæ Marchiæ Pater, & Theologus indignus, S. P. D.

COGITANTI mihi, Illuſtriſs. & Reuerendiſs. Præſul, cui hanc quartam Controuerſiarum partem Reuerendiſſ. alterius ſimul atque doctiſſimi viri Fratris Ioannis Radæ Epiſcopi Tramenſis ex eodem Ordine noſtro aſſumpti, & a me nunc typis mandatã dicare deberem: Quippè illicò tu ſolus mihi digniſſimus occurriſti, & eodem ictu temporis, ſeſe tibi obiecto obuiam fuit aßenſus, executionique mandauit. Verè rationi conſentaneum eſt, tibi digniſſimo Epiſcopo Franciſco alterius coepiſcopi, & confratris tui deberi opus, Mino[illegible] minorum maiori, doctoris tibi viro doctiſſimo. Tu enim omnium virtutum ornamentis cælitus es condecoratus. Tu de bonis literis benemeritus. Tu poſtquã ad noſtræ Religionis omniũ Patrum

totius fere orbis in celeberrimo Pariſiorum noſtrorum Chordigerorum magno Conuentu vnanimi conſenſu in vniuerſi noſtri magni ordinis ſummo omnium applauſu in Generalem, Paſtorem, Gubernatorem, Defenſoremq; acclamatus fuiſti: Quo in munere, Bone Deus, per octo annorum curricula, qua prudentia hunc gregem vniuerſum tuum Franciſcanum gubernaſti? Qua ſolertia in rebus gerendis proceſſiſti? Qua Religione, & exemplo, verbo, & opere te præbuiſti? Quo pectore Franciſcanam, & Religioſam libertatem defenſaſti? Quantum illi profuiſti? enarrat, enarrabitq; vniuerſa noſtra Religio, celebrant, admiranturq; Principes, quorum oculi, tamquā diuinum numen vſq; hodie ad te videntur eſſe conuerſi. Hiſce accedit pia benignitas, benigna manſuetudo, incorrupta iuſtitia, animarumq; zelus. Sed numquid cæli aſtra numerare potero? Quid mirum igitur, ſi Philippus ille ſecundus Hiſpaniarum, Indiarumq; Rex potentiſſimus, Regumq; prudentiſſimus, Te Epiſcopum Cephaludanum deſignauit? Deinde ad Ticinenſem deſtinauit? Demum Guiglielmus ille tuus Mantuanorum Dux optimus ad iſtam, cui præes, Mantuanum Eccleſiam, Te voluit, & rapuit? Et quid hiſce in oneribus ſubeundis geſſiſti? Qualem Epiſcoporum ideam te præbuiſti? Et maxime in admirabili in pauperes, infirmos, egenoſq; pientiſſima largitate, larga liberalitate, ne dicam profuſa prodigalitate, te vnicum oſtendiſti, longè, lateq; fama peruolat; nec deerunt, forſitanq; non deſunt, qui vitam tuam illibatam, præclaros mores, reliquaq; tua optima facinora voluminibus, teque veri Paſtoris veram imaginem veritate, amoreq; compulſi, nouis characteribus poſteris ſcribant, linquentq; Demum, ne ingrati animi nota adurar, hoc tibi ſignum, ſignum quidem paruum, hoc libello tuo nomini oſtendo. Paruum quidem dixi, reſpectu maioris a me tibi debiti,

dum

dum eos noſtri ordinis Chronicorum libros in octo tomos diſtributos, ſi mihi vita Comes fuerit, quos exarandos, componendos, ordinandosque magno quippè ſudore, & algore, tuo nomini dicare intendo. Accipe igitur hilari, benignoque tuo animo, quo ſoles, libellum hunc, quem Frater Bartholomæus idem tibi dat, donat, dicatque, & ſicut tua gratia, maximi amoris ſigna mihi oſtendiſti, vt proſequaris, & diligas quæſo, ſat enim mihi ſolus amor. Vale.

INDEX CONTROVERSIARVM QVAE IN HAC QVARTA PARTE PERTRACTANTVR.

CONTROVERSIA PRIMA.

De Sacramentis.

AN hęc definitiua ratio ſit Sacramenti, ſcilicet inuiſibilis gratiæ viſibilis forma pag. 1. Et abſoluitur tribus articulis.
Artic. 1. An hæc ſit ratio diffinitiua Sacramenti, inuiſibilis gratiæ, viſibilis forma. 2
Artic. 2. An res, & verba, quæ ſunt materia & forma Sacramentorum, ſint partes componentes, & conſtituentes Sacramentum. 16
Artic. 3. An pro tempore cuiuſcunque legis à Deo datæ debuerit inſtitui aliquod Sacramentum. 26

CONTROVERSIA II.

De Sacramentorum Efficacia.

AN Sacramenta nouæ legis habuerint efficaciam à Paſſione CHRISTI. 37. Et continetur tribus articulis.
Artic. 1. A quo fuerint Sacramenta in quauis lege inſtituta, & à quo habeant efficaciam. 38
Artic. 2. An Circumciſio ex vi Circumciſionis, & ex opere operato gratiam contulerit; & idem quæritur de Sacramento legis naturæ & nouæ. 47
Artic. 3. An Sacramenta conferant aliquam ſpecialem gratiam, ratione cuius inter ſe diſtinguantur; Et quæ diſpoſitio ad eius receptionem requiratur. 60

CON-

CONTROVERSIA III.

De Sacramentorum Cauſalitate.

AN Sacramenta habeant cauſalitatem actiuã reſpectu gratiæ. 67. Et quatuor articulis comprehenditur.
Artic. 1. An in Sacramentis ſit aliqua virtus ſupernaturalis, qua gratiam verè attingant effectiue. 68
Artic. 2 An Sacramenta cauſent gratiam (abſolute loquendo de cauſa) in tempore, vel in inſtanti. 74
Artic. 3. An Sacramenta cauſent phyſicè gratiam. 78
Artic. 4. An accedens cum fictione ad Baptiſmum, gratiam Baptiſmi recipiat. 91

CONTROVERSIA IIII.

De requiſitis ad Baptiſmum ex parte miniſtri, & ſuſcipientis.

AN in Baptiſmate requiratur intentio Baptizandi, vt verum Sacramentũ efficiatur. 111. Et in tres articulos diuiditur.
Artic. 1. An in Baptizante requiratur intentio conficiendi Sacramentum. 112
Artic. 2. An malitia miniſtri effectum Baptiſmi impediat. 121
Artic. 3. Quæ diſpoſitio ſit ad receptionem Baptiſmi neceſſaria, vel ad eius diſpenſationem. 131

CONTROVERSIA V.

De Sanctiſsimo Euchariſtiæ Sacramento.

AN Euchariſtia ſit nouæ legis Sacramentum. 140. Et quinque articulis concluditur.
Artic. 1. An Euchariſtia ſit nouæ legis Sacramentum. 140
Artic. 2. An Chriſtus aliquib. verbis conſecrauerit, & quæ fuerint. 153
Artic. 3. An hæc quatuor voces (Hoc, Eſt, Corpus, Meum.) Et iſtæ (Hic, Eſt, Calix, Sanguinis, &c.) ſint de eſſentia conſecrationis Euchariſtiæ. 157

Artic.4. An hæc oratio (Hoc eſt Corpus meum) ſit vera. 169
Artic.5. An plures Sacramentales formæ à miniſtris debitè pro latæ poſsint ſimul,vel ſucceſsiue conſecrationem eiuſdem materiæ efficere. 179

CONTROVERSIA VI.

VTrum ſit poſsibilis tranſubſtantiatio. 187. Et in tres articulos ſecatur.
Artic.1. An ſit poſsibilis tranſubſtantiatio. 188
Artic.2. An quodlibet poſsit conuerti in quodlibet. 191
Artic.3. An ex vi conuerſionis ſit terminus ad quem, vbi præfuit terminus à quo. 196

CONTROVERSIA VII.

VTrum panis conuertatur in Corpus Chriſti in Euchariſtia. 204. Et abſoluitur quinq; articulis.
Artic.1. An panis maneat poſt conſecrationem in Euchariſtia. 205.
Artic.2. An terminus conuerſionis ad quem panis ſit corpus Chriſti ſub ratione ſubſtantiali. 213
Artic.3. An ſubſtantia panis in cōuerſione eius in corpus Chriſti annihiletur. 226
Artic.4. Quomodo corpus Chriſti poſsit eſſe in Euchariſtia ſine modo quantitatiuo. 236
Artic.5. Quibus propoſitionibus poſsit hæc conuerſio exprimi. 239

CONTROVERSIA VIII.

AN partes & proprietates, quæ Chriſto conueniunt exiſtenti in cœlo, neceſſario ei conueniant exiſtenti in Sacramento. 243. Et habet tres articulos.
Artic.1. An idem corpus poſsit eſſe ſimul in pluribus locis. 243
Artic.2. An exiſtentia corporis Chriſti ſub modo Sacramentali neceſſario dependeat ab exiſtentia eius ſub modo naturali, vel è contra. 254

Artic.3. An partes & proprietates, quæ Chriſto conueniunt exiſtenti in cęlo, conueniant exiſtenti in Sacramento. 259

CONTROVERSIA IX.

AN quæcunq; actio immanens, quæ ineſt Chriſto naturaliter exiſtenti, inſit ibi ſacramentaliter exiſtenti in Euchariſtia. 271. Et quatuor comprehendit articulos.

Artic.1. An omnis actio immanens, quæ ineſt Chriſto in cęlo, inſit ei ſub Sacramento. 271

Artic.2. An Chriſtus per aliquam naturalem virtutem, vt in Sacramento exiſtens, poſsit aliquid aliud a ſe trãſmutare. 279

Artic.3. An corpori Chriſti vt in Euchariſtia, poſsit ineſſe motus corporalis. 282

Artic.4. An corpus Chriſti in Euchariſtia poſsit videri oculo corporali. 290

CONTROVERSIA X.

AN aliquod accidens ſit in Euchariſtia ſine ſubiecto. 294 Et diffinitur duobus articulis.

Artic.1 An aliquod accidens ſit in Euchariſtia ſine ſubiecto. 294

Artic.2 An in Euchariſtia quodcunq; accidens ſit ſine ſubiecto. 303

CONTROVERSIA. XI.

AN accidentia in Euchariſtia poſsint habere quamcunque actionem, quam potuerunt habere in ſubiecto. 313. Et quinq; articulis comprehenditur.

Artic.1. An accidens poſsit eſſe principium producendi ſubſtantiam. 313

Artic.2. An accidentia in Euchariſtia poſsint habere actionem quam poterant habere in ſubiecto. 322

Artic.3. An omnis tranſmutatio, quæ poteſt cauſari ab agente creato in Euchariſtia manente, neceſſario requirat eandem quantitatem manere. 325

Artic.4.

Artic.4. An accidentia Euchariſtiæ poſſent tranſmutatione corruptiua tranſmutari ſeu corrumpi. 328
Artic.5. An facta aliqua tranſmutatione circa Euchariſtiam, neceſſe ſit ſubſtantiam aliquam actione Diuina redire. 330

CONTROVERSIA XII.

De Beatitudine.

VTrum beatitudo per ſe conſiſtat in operatione intellectus vel voluntatis 338. Et continet octo articulos.

Artic.1. An beatitudo per ſe conſiſtat in operatione. 339
Artic.2. An intellectus ſit nobilior potentia quã voluntas. 354
Artic.3. An beatitudo cõſiſtat ex plurib. operationib. ſimul. 367
Artic.4. An beatitudo conſiſtat in actu intellectus & voluntatis. 373
Artic.5. An beatitudo ſimpliciter conſiſtat in actu, qui eſt fruitio. 384
Artic.6. An beatitudo ex ſe ipſa formaliter ſit perpetua & neceſſaria. 389
Artic.7. An ſecuritas ſit de eſſentia beatitudinis. 399
Artic.8. An gaudium de obiecto beatifico ſit de eſſentiã, vel pertineat ad eſſentiam beatitudinis. 401

CONTROVERSIA XIII.

De appetitu in ordine ad beatitudinem.

VTrum omnes homines velint neceſſario & ſumme beatitudinem. 406. & abſoluitur quatuor articulis.

Artic.1. An natura humana ſit infima natura capax beatitudinis. 407
Artic.2. An omnes velint de neceſſitate, & ſumme beatitudinem. 411
Art.3. An in hac vitã mortali poſsit homo conſequi beatitudinem. 417
Artic.4. An poſsit homo ex viribus ſuæ naturæ beatitudinem conſequi. 420

CON-

CONTROVERSIA XIV.

VTrum corpus hominis beati poſt reſurrectionem erit impaſſibile. 427. & habet quatuor articulos.

Artic. 1. An corpora beatorum erunt impaſsibilia. 427
Artic. 2 An corpus glorioſum ſit agile. 432
Artic. 3. An corpus glorioſum ſit clarum. 437
Artic. 4. An corpus beati per dotem ſubtilitatis poſsit eſſe cum alio corpore. 440

CONTROVERSIA XV.

NVm reſurrectio generalis ſit futura. 444. & continetur ſex articulis.

Artic 1. Vtrum reſurrectio generalis ſit futura. 444
Artic 2. An per rationem naturalem poſsit eſſe notum, quod reſurrectio generalis ſit futura. 447
Artic. 3 An natura poſsit eſſe cauſa actiua reſurrectionis. 453
Artic. 4. An reſurrectio ſit naturalis. 457
Artic. 5. An reſurrectio generalis ſit futura in inſtanti. 459
Artic. 6. An in quolibet homine reſurgat totum, quod fuit de veritate humanæ naturæ in eo. 464

CONTROVERSIA XVI.

NVm anima ſeparata poſsit intelligere quidditates ſibi ante ſeparationem habitualiter notas. 471. & continet quatuor articulos.

Artic. 1. An anima ſeparata poſsit intelligere quidditates ante ſeparationem ſibi habitualiter notas. 471
Artic 2. An anima ſeparata poſsit acquirere cognitionem alicuius prius ignoti. 474
Artic. 3. An anima ſeparata poſsit recordari præteritorum, quę coniuncta ipſa nouit. 480
Artic. 4. An beati cognoſcant orationes, quas offerimus. 487

Finis Indicis Controuerſiarum.

INDEX

RERVM ET SENTENTIARVM NOTATV DIGNARVM QVAE IN hac quarta parte Controuerſiarum paſſim occurrunt.

A

ABſcondere legis Sacramentum, bonum eſt. 2.a

Abſolutum nullum deſinit eſſe in aliquo propter reſpectum nouum extrinſecus aduenientem. 272.b

Abſoluta non uariantur propter variationem reſpectuum vbi, vel ſibi ſimilium. 261.a

Accedens ad Baptiſmum cum complacentia alicuius peccati mortalis, non recipit remiſſionem peccati originalis, licet recipiat characterem. 135.a

Accedens ad Baptiſmum, nec conſentiens, nec diſſentiens, valide ſuſcipit Baptiſmum ſecundum Caietanum 96.a

Accedens ad Baptiſmum, neceſſario debet habere attritionem peccatorũ actualium. 135.b

Accedens ficte ad Baptiſmũ licet characterem recipiat, non tamen gratiã. 99.a

Accidens abſolutum non requirit terminum ad ſuum eſſe. 298 a

Accidens aliquod poteſt eſſe ſubiectũ alicuius accidentis. 308.a

Accidens eſt in ſubiecto ſicut forma informans. 296.a

Accidens etiam animatũ non eſt principium ſubſtantiæ eam effectiue attingens. 321.b

Accidens in ſubiecto non eſt id, quod eſt, ſed quo eſt tale ſubiectũ. 295.a

Accidens non poteſt eſſe principium effectiuum generandi ſubſtantiam. 320.b

Accidens per propriam virtutem non poteſt attingere productionem ſubſtantiæ. 315.a

Accidens quandocunq; inhæret ſubiecto, habet proprium eſſe diſtinctum ab eſſe ſubiecti. 296.a

Accidens ſeparatum nõ poteſt eſſe principium inſtrumẽtale proprie actiuũ ad producendam ſubſtantiã. 320.b

Accidens, vocabulum dupliciter accipitur. 299.a

Accidentis ad actionem duo ſunt neceſſaria. 322.b

Accidenti per ſeparationem à ſubiecto non tribuit Deus aliquem motum poſitiuum eſſendi, ſed negatiuum. pag. 326.b 331.b

Accidentia abſoluta cum prius inſint corpori quam eſſe in loco, nõ variantur variato loco. 247.a

Accidentia abſoluta vt de potentia abſoluta poſſunt ſeparari à ſubſtantia, ita & à quantitate. 307.b

Accidentia in Euchariſtia habent modum eſſendi per ſe negatiuũ, non vero poſitiuũ modũ ſubſtantiæ. 309.a

Accidentia in Euchariſtia habent potentiã vt ex eis fieri poſſit quicquid fieret ſi ſubſtantia ibi eſſet. 295.b

Accidentia non habent proprium eſſe exiſtẽtiæ in ſubiecto, cui inſunt. 295.a

Acci-

Accidentia omnia in Euchariſtia ſunt ſine ſubiecto, cui prius inhærebant. 303.a 308.b

Accidentia panis manent in Euchariſtia ſine ſubiecto, cui prius inhærebant. 295.b

Accidentia, quæ terminum primum actionis concomitantur ſunt in duplici differentia. 197.b

Accidentia ſeparata à ſubiecto habent nouum eſſe, aliud ab eo quod antea habebant. 295.b

Accidentia ſeparata poſſunt habere eãdem actionem in ſenſum, quam poterant habere coniuncta 322.b

Actio eſt alia, qua forma creatur, ab ea, qua vnitur materia eam informando. 82.b

Actio ſimplex poteſt conuenire accidẽtibus tripliciter, 322.b

Actio ſpiritualis dici poteſt dupliciter. 279.b

Actio ſuperflua bifariã dici pōt. 183.a

Actus ſimpliciter eſt perfectior habitu. 354.b

Actus voluntatis circa vltimum finẽ clare viſum eſt optima & perfectiſſima operatio. 380.a

Actus voluntatis in genere eſt duplex, ſcilicet velle & nolle. 385 a

Affectio duplex in voluntate conſideratur, altera commodi. altera iuſtitiæ. 386.a

Agens duplex, principale, & quod agit in virtute agẽtis principalis. 314.b

Agens naturale neceſſario vt agat requirit ſubiectum, quo deficiente non agit. 332.a

Agens naturale neceſſario, vt agat, vel patiatur, expoſcit ſuum modum quantitatiuum. 291.a

Agere principaliter ſecundum Scotum accipitur dupliciter. 315.a

Agilitas proportionata, ad motum beati requiſita, poteſt haberi ſine aliquo ſupernaturali quocunque addito corpori vel animæ. 436.b

Aliquid à Deo poteſt reparari ad eſſe idem numero quamuis vere corrumpatur. 446.a

Aliquid alicui ineſſe poteſt vt hic dupliciter. 272.a

Aliquid contineri in Sacramento contingit duobus modis, ex vi Sacramẽti, & per concomitantiam. 259.a

Aliquid inter appetibilia à natura intellectuali eſt eſſentialiter ſimpliciter ſupremum, quod verè eſt infinitum bonum. 344.a

Aliqd pōt deſinere eſſe dupliciter. 283b

Aliquis duobus modis eſt in ſtatu merendi. 490.b

Aliquis poteſt dici ſimpliciter volens aliquid, & ſimul nolens ſecundum quid. 93.a

Aliquem fieri beatum in hac vita mortali, ex parte Dei agentis, non eſt impoſſibile. 418.b

Aliud eſt Chriſti corpus in Sacramento habere quantitatẽ inhærentem & informantem, aliud verò vt præſentem. 269.b

Alteratio non omnis inter contraria requirit quantitatem mutari ex vi talis alterationis. 329.b

Amentes à natiuitate ſunt baptizandi. 98.a

Anima actu ſeparata eſt paratiſſima ad recipiendum influentiam ab intelligentijs ſuperioribus. 476.a

Anima hominis habet duplicem potentiam actiuam motiuam ſecundum locum reſpectu corporis. 280.b

Anima non eſt ſufficienter actiua ex puris naturalibus ad conſequendum actum viſionis. 424.a

Anima noſtra eſt vna virtus motiua corporis manifeſtiſſima. 433.a

Anima noſtra habet duos modos eſſendi. 471.b

Anima noſtra in dormiendo & in mentis exceſſu cognoſcit quædam occulta. 476.a

Anima ſeparata à corpore nihil poteſt de nouo cognoſcere per ſpecies intelligibiles à rebus acceptas. 475.b

Anima ſeparata poteſt acquirere notitiam abſtractiuā obiecti prius ignoti. 478.a

Anima ſeparata poteſt acquirere notitiam intuitiuam obiecti prius ignoti. ibidem.

Anima ſeparata poteſt intuitiue videre omnē orationem vocalem, quam per ſenſus corporis coniuncta cognoſcere poteſt. 489.a

Anima ſeparata recordari poteſt omnium præteritorum, quæ nouit coniuncta. 485.b

Anima vt anima eſt, non eſt determinata in Euchariſtia ex vi verborum. 265.b

Animam corpori vnitam intelligere per ſui conuerſionem ad intelligibilia ſimpliciter, eſt ei impoſſibile. pag. 472.b

in Anima aliquid eſſe poteſt tripliciter. 3.b

Annihilationis nomen & ratio non pugnat cum nomine & ratione conuerſionis. 227.a

Athanaſius puer alios pueros per iocum verè baptizauit. 111.a

Attritio exiſtimata non ſufficit ad Baptiſmum. 137.b

Attritionem veram naturalem ſufficere ad receptionem Baptiſmi probabilis eſt opinio. ibidem.

B

BAptiſmus cur ianuam gloriæ aperuit, non Circumciſio. 46.b

Baptiſmus non tenet, ſi vnus abluat, alter verba proferat. 181.a

Baptiſmus proprie & verè delet originalem culpam. 99.b

Baptiſmus quando ianuam cœli aperire incepit. 46.b

Baptiſmi proprium eſt conferre gratiam fictione recedente. 109.a

Baptiſmum in caſu neceſſitatis licet accipere à miniſtro etiam malo non tolerato & præciſo. 126.a

Baptiſmum ſcienter recipiens à malo miniſtro an peccet. 122.b

Baptiſmum ſuſcipientes ſunt in triplici differentia. 92.a

Baptiſmum valide recipit non conſentiens tantum negatiuè, ſi tamen virtualiter aſſentiat. 96.a

Baptiſmum vere recipit habitualiter conſentiens, ſi actus contrarius diſſenſus non ſit. 97.a

Beatitudo quid ſit. 341.b

Beatitudo bifariam conſiderari poteſt, in vniuerſali, & in particulari. pag. 412.b

Beatitudo conſiſtit in aliquo velle voluntatis, non tamen in velle concupiſcentiæ. 387.b

Beatitudo conſiſtit in velle amicitiæ circa Deum clarè viſum. 388.a

Beatitudo creata non eſt ex ſe neceſſaria, ſed contingens, tendens ex conſeruatione Dei ipſam conſeruantis. 391.a

Beatitudo creata non eſt neceſſaria ex eo, quod volūtas neceſſario Deo fruatur. 392.a

Beatitudo duplex, obiectiua, & formalis. 352.b

Bea-

Beatitudo eſſentialiter conſiſtit in actu intellectus, quod eſt viſio beatifica obiecti. 375.a
Beatitudo eſt de facto perpetua. pag. 393.b
Beatitudo eſt perfectio ſecunda rei, non prima. 352.a
Beatitudo ex ratione ſua dicit finem. 342.a
Beatitudo formalis naturæ intellectualis conſiſtit in operatione & actu ſecundo. 345.b
Beatitudo intrinſeca naturæ intellectualis conſiſtit in operatione voluntatis. 382.a
Beatitudo intrinſeca, quæ dicit operationem vtroq; modo immediationis attingentem obiectum beatificum, conſiſtit in vna ſola operatione. pag. 371.a
Beatitudo naturæ intellectualis dupliciter dicitur 369.b
Beatitudo naturæ intellectualis, eſt vltimi finis conſecutio. 374.b
Beatitudo non conſiſtit in illapſu Dei in eſſentiam creaturæ intellectualis, quo illi illabitur intime & præſentialiter. 347.a
Beatitudo non eſt neceſſaria ex habitu aliquo determinante potentiam voluntatis. 392.a
Beatitudo non poteſt conſiſtere in aliquo nolle voluntatis. 387.b
Beatitudo totalis & extrinſeca naturæ beatificabilis includit ad minus duas operationes. 371.a
Beatitudinis duplex acceptio. 368.a
Beatus eſt impeccabilis potentia propinqua per cauſam extrinſecam. pag. 397.a
Beatus habens corpus glorioſum, habebit agilitatem & promptitudinem ad mouendum ſe. 437.a
Beatus habet quidquid vult de præſenti vel de futuro, non autem de præterito. 487.a
Beatus operans ſua operatione, quæ eſt beatitudo, perficitur. 383.b
Beatum rogare pro alio duobus modis poteſt intelligi. 487.b
Beatum videre in Verbo orationes noſtras nō eſt de ratione beatitudinis. 490.a

C

Caluini error circa Euchariſtiam 143.a
Caro cum diſtinguatur in carnem ſecundum ſpeciem & ſecundum materiam, vtraque habet verè formam & ſpeciem carnis. 467.a
Cauſa agens duplex, principalis, & inſtrumentalis. 78.b
Cauſa impaſſibilitatis corporis glorioſi eſt Diuina voluntas. 431.a
Cauſa impaſſibilitatis corporis glorioſi non erit, quod tunc illud non erit natum ſuſcipere contrarium poſt cōtrarium. 429.b
Cauſa impaſſibilitatis corporis glorioſi non eſt ceſſatio motus corporis cæleſtis. 430.b
Cauſa impaſſibilitatis corporis glorioſi non eſt dos & qualitas inhærens. 430.a
Cauſa impaſſibilitatis corporis glorioſi non eſt plenitudo dominij & imperij per actum ſuæ voluntatis in corpus & eius qualitates. ibidem.
Cauſa impaſſibilitatis corporis glorioſi non eſt, quod qualitates non remanent contrariæ. 429.a
Cauſa in actu, & effectus in actu ſimul ſunt. 37.a
Cauſa non poteſt phyſice & actu agere, niſi actu habeat propriam formam & principium agendi phyſicū. 20.a

Cauſa, ob quam conuerſio panis non eſt annihilatio, non eſt, quia panis ſit aliquid in corpore Chriſti facta conuerſione, vt corpus ſit aliquid panis. 231.a

Cauſa, ob quam deſitio panis non eſt annihilatio, non eſt, quia panis manet in corpore Chriſti in potentia. 232.a

Cauſa perpetuitatis beatitudinis non eſt forma beatitudinis, nec natura potentiarum. 392.b

Cauſa repugnãtiæ præciſe, ob quam duo corpora non glorioſa non poſſunt eſſe ſimul in eodem loco, non eſt craſſities & grauitas, quam habent. pag. 441.a

Cauſæ duæ, ob quas corruptio non eſt, nec dici poteſt annihilatio. 228.a

Cauſalitas duplex, phyſica, & moralis. 84.b

Character non eſt diſpoſitio gratiæ connaturalis. 86.b

Character non requiritur per inanima ad gratiæ receptionem. ibidem.

Chriſtus an in Euchariſtia in nocte cœnæ habuerit reſpirationem. 279.a

Chriſtus dicitur per accidens deſinere eſſe, cum hoſtia eſſe deſinit. pag. 283.b

Chriſtus exiſtens in Euchariſtia non poteſt vti aliqua potentia actiua corporea. 280.a

Chriſtus immediate ac per ſe ipſum inſtituit omnia nouæ legis Sacramenta. 43.a

Chriſtus in Euchariſtia an poſſit per hanc potentiam motiuam, quam habet, mouere corpus ſuum. pag. 281.b

Chriſtus in Euchariſtia exiſtens poteſt vti quacunq; potentia actiua ſpirituali. 280.a

Chriſtus in Euchariſtia poteſt habere actionem ſpiritualem ex parte principij, & corporalem ex parte termini. 280.b

Chriſtus in Euchariſtia poteſt habere aliquam actionem mere ſpiritualem tam ex parte principij, quam ex parte termini. ibidem.

Chriſtus in Sacramento mouetur per accidens ad motum hoſtiæ. 283.b

Chriſtus non mouetur per ſe mutatione aliqua, qua dicatur deſinere eſſe ſub Sacramento. ibidem.

Chriſtus perfectiſſima cauſa meritoria gratiæ, quam Deus generi humano dare diſpoſuit. 39.b

Chriſtus ſecundum eſſe Sacramentale non mouetur per ſe ſecundum locũ. 283.b

Chriſtus vt in Euchariſtia poteſt tranſmutare aliud corpus ſibi approximatum. 282.a

Chriſto vt exiſtenti in Euchariſtia concomitanter ineſt omnis operatio immanens, quæ ſibi ineſt primo, vt in cœlo. 278.a

Chriſtum cum verbis conſecraſſe, tenendum eſt. 156.a

Circumciſio an gratiam contulerit, ſententiæ variæ. 50.a

Circumciſio cæteris ſacramẽtis veteris legis efficacior. 49.a

Circũciſio cur ex diuina pactione fuerit cæteris veteris legis Sacramentis efficacior. ibidem.

Circumciſio gratiam contulit ex opere operato. 37.a

Circumciſio quibuſnam gratiam contulerit. 55.b

Circumciſionis an ſignum externum ſine fide fuerit ſufficiens ad gratiam. 54.b

Circumciſionis finis principalis gratia Dei, & conſequenter peccati remiſſio. ibidem

Cha

Claritas quid ſit. 438.b
Cognitio an eſt,& quid eſt,quem ordinem inter ſe habeant. 11.b
Cognitio intuitiua rei eſt tendentia in obiectum in ſe ipſo. 378.b
Cognitio ſi eſt,& quid eſt,ſunt inter ſe ordinata. 4.a
Collectio partium materiæ corporum reſuſcitandorum ſit per Angelorum miniſterium, & ideo in tempore. 461.a
Compoſitio per ſe fieri non poteſt, niſi ex per ſe actu, & per ſe potentia. 17.a
Conceptus duplex ſecundum Scotum 4.a
Conceptus plures de diffinito formari poſſunt. ibidem.
Conditiones quinque conuenire debent rei,cui cõuenire poſſit diffinitio quid rei. 3.a
Congruum fuit legem Euangelicam perfectiſſimis Sacramentis condecorari. 39.b
Conſecratio bifariam ſumi poteſt. pag. 149.b
Conſecratione facta non manet eadem numero entitas, vel ſubſtantia,quæ fuit Panis. 212.a
Conſenſus parentum non requiritur ad Baptiſmum paruulorum. 93.b
Conſenſus, vel diſſenſus intelligitur bifariam, contrarie & negatiue. 92.b
Contradictio eſt, quod aptum intelligere non ſit in ſubiecto. 300.b
Contritio non eſt neceſſaria ad effectũ Baptiſmi obtinendum, ſed ſufficit attritio. 136.a
Controuerſia de reſurrectione in inſtanti inter Hieronymum & Auguſtinum. 460.a
Conuerſio duplex, partialis, & totalis. 192.a
Conuerſio Panis in Corpus Chriſti eſt tranſubſtantiatio adductiua. pag. 224.a
Conuerſio Panis in Corpus Chriſti habet duos terminos poſitiuos, Panem, & Corpus Chriſti. 227.b
Conuerſio Panis in Corpus Chriſti vnico ſit momento, 230.b
Conuerſio vt differat à creatione & annihilatione. 218.a
Conuerſionem ad totalem non requiritur, vt aliquid reale commune ſit vtriq; termino. 193.b
Conuerſionem fieri in præexiſtens intelligitur dupliciter. 215.b
Conuerſio formalis vt fiat,neceſſe eſt vt ſubiectum formæ conuertendæ ſit capax formæ,in quam conuertenda eſt. 193.b
Corpus beati in alia vita erit impaſſibile & immortale. 428.b
Corpus Chriſti de potentia Dei poteſt incipere eſſe in ſacramẽto,abſq. quod priorem locum in cœlo deſerat. pag. 202.b
Corpus Chriſti Domini ex vi verborum ſub Panis ſpecie continetur. 262.b
Corpus Chriſti eſſe poteſt ſub modo Sacramentali, quin ſit ſub modo ſuo naturali. 256.a
Corpus Chriſti etiamſi in Euchariſtia eſſet mortale & paſſibile, nullo tamẽ modo agẽs corporale poſſet in ipſum agere. 276.b
Corpus Chriſti habere eſſe Sacramentale, quin vere ſit in rerum natura, impoſſibile eſt. 255.a
Corpus Chriſti in hoſtia poteſt concomitanter moueri. 287.b
Corpus Chriſti moueri ſub Euchariſtia dupliciter intelligitur. 284.a
Corpus Chriſti non ſit præſens per tranſubſtantiationem productiuam,ter-

minatam ad ipſum ſub ratione ſubſtantiali. 222.b

Corpus Chriſti non fit præſens ſub ſpeciebus panis ex vi conuerſionis panis in corpus Chriſti. 200.b

Corpus Chriſti poſt Incarnationem poteſt deſinere etiam ſub modo naturali, et manere vere Euchariſtia. 258.a

Corpus Chriſti poteſt moueri primo vt in Euchariſtia motu locali extenſiue accepto. 285.a

Corpus Chriſti vt in Euchariſtia, non mouetur per accidens ad motum hoſtiæ. 287.b

Corpus Chriſti vt in Euchariſtia, non poteſt moueri primo motu virtute creata. 284.b

Corpus Chriſti vt in Euchariſtia poteſt moueri primo motu proprie dicto, immediate à Deo. 285.a

Corpus Chriſti vt videatur ab oculo corporeo vt hic, etiam per miraculũ fieri non poteſt. 292.a

Corpus glorioſum per dotem impaſſibilitatis efficitur impaſſibile. 428.b

Corpus hominis reſuſcitandi ex partibus partibus quam aliquando fuerunt, vel futuræ erant, reparatũ iri, probabile eſt. 488.a

Corpus idem eſſe ſimul in locis diuerſis poſſibile eſt, ita vt in vno ſit naturali modo & quãtitatiuo, in alio vero vel alijs ſacramentaliter. 249.a

Corpus idem eſſe ſimul in pluribus locis a ſe diſtantibus, modo naturali & extenſo, poſſibile eſt ex abſoluta Dei potentia. ibidem.

Corpus idem poteſt eſſe præſens locis diſtantibus præſentia ſacramentali indiuiſibili. ibidem.

Corpus idem ſub Sacramento non poteſt conſtitui per ſe à creatura aliqua. 287.b

Corpus moueri de loco ad locum, quin primum locum deſerat, eſt poſſibile. 198.a

Corpus non eſt ſub ſpecie vini, nec ſanguis ſub ſpecie panis ex vi verborũ, ſunt tamen per cõcomitantiã. 263.b

Corpus totum, totaq. eius ſubſtantia eſt ſub Euchariſtia, & ſub ſingulis eius ſpeciebus. 262.a

Corporis partes ſunt in duplici differẽtia. 469.a

Corpora beatorum erunt clara. 439.a

Corpora duo eſſe ſimul poſſibile eſt. pag. 441.b

Corpora duo, quo modo poſſint eſſe ſimul. 442.a

Corpora glorioſa erunt clara, non ſolũ ratione coloris, ſed etiam lucis ſuperadditæ. 439.a

Corpora glorioſa non erunt peruia, ſed tranſparentia. ibidem.

Creatura intellectualis beata, per nihil ſibi intrinſecum eſt impeccabilis. 396.b

Creatura non poteſt conuerti in Deitatem. 196.a

Cultus Dei externus & ſenſibilis duplex. 31.b

Cultus Dei externus per actiones corporis eſſet homini in ſtatu innocentiæ exiſtenti valde conſentaneus. 30 b

D

DE, ex, &, aliquando denotant habitudinem materiæ aliquando vero conſubſtantialitatem vnius ex alio. 239 b

Delectatio & gaudium re ipſa differunt ab operatione. 402.a

Delectatio non eſt de eſſentia beatitudinis ſtrictè acceptæ pro optima operatione. 402.b

Delectatio voluntatis in obiecto beatifico pertinet ad beatitudinem, quaſi per ſe accidens eius. 375.b

De-

Demonſtratio de indiuiduo entis, non minus eſt certa, quam ſubſtantiæ. 175.b

Dependens non ſemper eſt imperfectius eo, à quo dependet. 366.b

Deſtructio panis non deſinit eſſe annihilatio, quia manet in potentia obedientiali corporis Chriſti. 232.a

Deſtructio panis non deſinit eſſe annihilatio, quia ſic tranſeat in corpus Chriſti, vt in illo abſorbeatur. ibid.

Deus an creaturæ poſſit communicare ſecundariam, & quaſi delegatam potentiam. 42.a

Deus circa beatum habet duo velle. 326.a

Deus de ſua potentia abſoluta poteſt facere corpus Chriſti præſens ſpeciebus panis, manente ſubſtantia panis. pag. 199.a

Deus diſpoſuit tamdiu manere corpus Chriſti ſub ſpecieb. conſecrationis, quamdiu qualitates ibi remanentes natæ eſſent ſubſtantiam panis efficere. 329.a

Deus poſſet conuertere panem in Corpus Chriſti, vt habens eſſe in cœlo. 202.a

Deus quatuor modis illabitur creaturæ. 343.a b

Deus ſolus eſt cauſa principalis gratiæ. 79.b

Deus ſolus ex ſe ſimpliciter eſt neceſſarius. 390.a

Deus ſolus gratiam poteſt per propriam formam producere. 79.b

Deus ſolus poteſt inſtituere Sacramenta quoad ſignum, & certitudinem ſignati. 41 b

Deus ſua potentia abſoluta poteſt cauſare in oculo viſionem corporis Chriſti in ſacramento. 291.b

Deum creare aliquem effectum viſibilem ad ſalutem hominis viatoris per tinentem, poſſibile eſt. 9.a

Deum imponere aliquod ſignum ad ſignificandum effectum inuiſibilem & gratuitum, quem poteſt producere & homini conferre, poſſibile eſt. ibidem.

Deum reuelare beatis orationes eis factas, vel ipſi Deo nomine eorum oblatas, probabile eſt 490.a

Differentia & conſenſus S. Thomæ & Scoti circa verba cõſecrationis. pag. 157.b

Differentia inter ebrium & ebrioſum 139.a

Diffinitio quid nominis quid ſit. 2.b

Diffinitio quid rei quid ſit. ibidem.

Diffinitio alia quid nominis, alia quid rei. ibidem.

Diffinitio eſſe nequit rei ſingularis. pag. 4.a

Diffinitio eſt oratio longa exprimens q̃d & quale rei diffinitæ. ibidem.

Diffinitio non eſt bona niſi entis, quod per ſe eſt vnum. 1.b

Diffinitio non eſt non entis. 3 a

Diffinitio quid rei non eſt entis per accidens. ibidem.

Dilectio eſt maius bonum & magis ſufficiens quam intellectio. 384.a

Diſcrimen inter relutionem realem intrinſecus aduenientem, & relationem rationis. 74.a

Diſcrimen inter ſignum certum & efficax. 7. a

Diſpoſitio aliqua ſemper eſt neceſſaria ex parte ſuſcipiẽtis adulti, vt ſacramenta primam gratiam conferant. 64. b

Diſpoſitiones præcedentes inductionẽ formæ, non ſunt in inſtanti generationis. 81.a

Diſpoſitio quæ neceſſaria in ſuſcipiente, vt ſuos effectus ſacramenta conferant. 63 b

Diſpoſitio ſola habitualis gratiæ requiritur, vt Sacramenta augmentum gratiæ conferant ſuſcipienti. 65. a

Diſſenſus voluntatis ſolus impedit characteris impreſſionem in ſuſcipiente Baptiſmum. 92. b

Diſſentiens ſecundum quid quis ſit. 93. b

Diſſentiens ſimpliciter quis dicatur. ibidem.

Doctores in quo de beatitudine conueniant, & in quo differant. 377. b

Dotes corporis glorioſi quatuor à Doctoribus recenſentur. 427. b

E

EBrioſus quis ſit. 139. a

Eccleſia Romana de verbis ſubſtãtialibus formæ conſecrationis panis certa eſt. 168. b

Effectus gratiæ an inter Sacramentum Baptiſmi & Pœnitentiæ diuidendus. 108. b

Effectus idem non poteſt à duabus cauſis totalibus in ſuo ordine produci. 180. a

Effectum Baptiſmi dari fictione recedente tribus modis intelligi poteſt. 100. b

Eminentia alicuius ad alterum dupliciter attenditur. 355. b

Ens abſolutum conuerti poteſt in ens reſpectiuum. 195. b

Ens eſt potentiale reſpectu cuiuſcunq. rationis ſpecialis. 359. b

Ens per accidens bifariam ſumitur. 5. b

Entis rationis non eſt proprie diffinitio. 3. b

Entitas aliqua poſitiua eſt in homine, quæ nec eſt pars materialis, nec formalis eius. 445. b

Eſſe, notat vnionem extremorum, quando prædicat tertium adiacens, eſſentialem vel accidentalem pro tempore. 239. b

Euchariſtia quid nominis. 141. a

Euchariſtia ab alijs Sacramentis in duobus differt. 155. b

Euchariſtia eſt nouæ legis Sacramentum, & inter omnia nobiliſſimum. 148. b

Euchariſtia in quibus cum alijs Sacramentis conueniat. 149. a

Euchariſtia ita vere eſſe potuiſſet ante Incarnationem ſicut nunc eſt. pag. 257. a

Euchariſtia multa habet nomina ob ſuã excellentiam. 146. b

Euchariſtia non conſiſtit in ſola quantitate. 332. b

Euchariſtia poteſt deſinere eſſe per actionem naturalis agentis. pag. 330. a

Euchariſtia pro triplici ſua ſignificatione quatuor nominib. inſignitur. 146. b

Euchariſtiæ inſtitutio fuit congrua. 146. a

in Euchariſtia non eſt aliquid tanquã materia, neque aliquid tanquam forma. 187. a

Excellentia quadruplex Euchariſtiæ aſſignatur. 149. a

Exemplatũ imitatur exemplar, & ipſum participat. 1. b

Exiſtens in vno loco quod ſimul ponatur in alio loco modo extenſiuo, non eſt contra rationem intrinſecã quantitatis. 245. a

Exiſtentia naturalis corporis Christi differt à naturali modo eſſendi eius. 254. b

F

FAtuum eſt, quærere ibi rationem, vbi habemus aliquid certius ratione. 327. a

Fictione ablata datur effectus Baptiſmi totus, cum tota extenſione, & intentione. 102. b

Fictus an recedente fictione recipiat effectum Baptiſmi. 100. b

Fictus accedens ad Baptiſmum ex ignorantia inculpabili, non indiget contritione ad obtinendos effectus Baptiſmi. ſed ſufficit attritio. 106. a

Fictus dicitur ille, qui aliud prætendit exterius, aliud habet interius. pag. 92. b

Fictus diſſentiens animo non recipit effectum Baptiſmi, etſi exterius baptizetur. 95. b

Fictus poteſt dici duobus modis. 92 b

Fictum eſſe in ipſa actuali Baptiſmi ſuſceptione bifariam poteſt accidere. 101. a

Fides parentum vel Eccleſiæ non requiritur ad Baptiſmum paruulorum. 93. b

Fieri aliquid ex aliquo contingit dupliciter. 188. b

Fieri aliquid per iocum poteſt bifariã. 138. b

Fieri, verbum prædicat fieri ſimpliciter eius, de quo dicitur. 239. b

Finis dicit aliquid bonum appetibile. 342. a

Finis non eſt omne vltimum, ſed vltimum, & optimum. 403. b

Finis ſecundum Scotum ſumitur quatuor modis. 411. a

Forma accidentalis naturaliter eſſe nõ poteſt ſine ſubiecto. 82. b

Forma accidentalis ſpiritualis ex ratione ſua, & natura propria eſt indiuiſibilis. 71. a

Forma aliqua ſubſtantialis eſt in Euchariſtia, & non ſola materia ex vi verborum. 264. b

Forma carnis, quæ inducitur in materia nutrimenti in generatione tali quali eſt noua. 467. a

Forma conſecrationis corporis & ſanguinis ſolum conſtat verbis à Chriſto prolatis. 169. a

Forma corporis, & ipſa anima an eadem mutatione inducatur. 463. a

Forma educta de potentia materiæ non prius habet eſſe natura, quam informet. 82. b

Forma eſt poſterior materia, habetque rationem determinantis. 17. a

Forma Euchariſtiæ quænam ſit. pag. 151. b

Forma, quæ creatur, prius habet eſſe ab efficiẽte quam materiam informet. 82. a

Forma quæcunq. abſoluta ineſt Chriſto in cælo, neceſſario ei ineſt in Sacramento. 268. b

Forma verborum conſecrationis Euchariſtiæ non eſt Sacramentum, neque pars Sacramenti Euchariſtiæ. 149. b

Formatio corporis organici, in reſurrectione fiet in inſtanti. 461. a

Fruitio beatifica diſtinguitur ſpecie à fruitione viatorum. 388. b

Fruitio Dei in via, & in patria differunt ſpecie. 386. a

G

GEneratio aliqua eſt in nutritione, extendendo generationem ad omnem inductionem formæ ſubſtantialis in materiam. 466. b

Generatio non diſtinguitur in ſubiectiuam & obiectiuam. 189. b

Gratia quid ſit. 79. b

Gratia an tanta daretur homini attritoratione Sacramenti Baptiſmi & Pœnitentiæ, quanta daretur, ſi diuerſis temporibus illa ſacramenta ſuſciperet. 107. b
Gratia creatur à Deo immediate ex nihilo. 83. b
Gratia non fit per Sacramentum in tẽpore indeterminato. 77. a
Gratia Sacramentalis addit ſuper gratiam gratum facientem. 62. b
Grauitas per dotem agilitatis non tollitur ab eo, in quo eſt prædominans elementum terra. 436. a

H

Habere eſſe ſolum enti reali proprie competit. 4. b
Habitus charitatis etiam in patria eſt perfectior. 365. b
Habitus charitatis infunditur in voluntatem beatorum, ad eliciendum cum voluntate actum fruitionis. 424. b
Habitus luminis gloriæ infunditur in intellectum beatorũ, ad eliciendum cũm intellectu actum viſionis beatificæ. ibidem.
Habitus ſupernaturaliter infuſus in natura humana non eſt ratio recipiendi beatitudinem. 424. a
Habitus ſupernaturalis non prærequiritur propter perfectionem beatitudinis. 424. b
Hoc eſt corpus meum, conſignificat vltimum inſtans prolationis verborum. 171. a
Homo de potentia Dei abſoluta de inimico fieri poteſt amicus abſq. gratiæ collatione. 54. a
Homo quilibet reſurget in ea quantitate, quam in fine triginta annorũ, ſi vixiſſet, erat habiturus. 467. b
Homo vt compoſitus eſt ex corpore & anima, ita habet potentias vtramq. partem conſequentes. 279. b
Homines iuſti in veteri lege per ſacramenta merere potuerunt augmentum gratiæ & gloriæ. 51. b
Homines omnes appetitu naturali neceſſario & ſummo appetunt beatitudinem. 413. a
Hoſtia conſecrata poteſt mutari ab agente creato mutatione ſecundum locum eadem quantitate manente. 327. a

I

Ianua regni cœleſtis nulli ante Paſſionem Chriſti fuit aperta. 46. b
Imperfectius non poſſe corrumpere perfectius, non eſt vniuerſaliter verum. 324. b
Incarnatio ſola inter opera Dei fuit opus meræ gratiæ, abſolute loquendo. 66. b
Indumentum filiorum Dei eſt charitas. 110. a
Infantes non ſunt diſpoſitionis capaces. 131. b
Infantes ſtatim ex vtero ſunt capaces Baptiſmi. 95. a
Inhærentia accidentis vna eſt habitudinalis, alia actualis. 337. b
Inhærentia actualis eſt accidens per accidens. 302. a
Inhærentia actualis non eſt de eſſentia accidentis ſumpti pro per ſe denominato. 299. b
Inhærentia qualitatum in quantitate Sacramentali non eſt ex ſpeciali miraculo. 309. b
Impoſſibilitas aliquid recipiendi in ſubiecto præexiſtente, poteſt eſſe ex duplici capite. 418. a
Inſtans generationis ſubſtantialis nõ

cæremonia ſacra. 6. b
eſt intrinſecum menſura durationis ipſius motus. 75. b
in Inſtanti, in quo corpus formatur, animatur. 463. a
Inſtitutio Sacramentorum ad ſolum Deum pertinet. 41. b
Inſtitutio Sacramentorum decuit miſericordiam, iuſtitiam, & ſapientiam Dei. 29. b
Inſtitutio Sacramentorum in ſtatu innocentiæ non eſſe contra debitum ordinem, & ſtatus illius perfectionem. 32. b
Inſtrumentum artis nullam habet intentionem niſi agentis principalis. 114. b
Inſtrumẽtum bifariam ſumitur. pag. 81. a
Inſtrumentum ex Scoto multipliciter dicitur. 112. b
Inſtrumenta nullam habent actiuitatem reſpectu operum, quæ arte fiũt. 89. b
Intellectus & voluntas fertur in rem, in ſe & in intellectum per ſpeciem exiſtentem. 378. a
Intellectus & voluntas ſuis operationibus, quibus circa vltimum finem præſentem operatur intrinſece ac beatifice quietatur, ſi quietatio operationem dicat. 380. a
Intellectus noſter eſt medius inter ſubſtantias intellectuales & res corporeas. 475. b
Intellectus ſecundum ſuam naturam conſideratus, eſt potentia altior, ac eminentior, & nobilior voluntate. 356. a
Intellectus ſeparatus poteſt intuitiue videre omnem intelligibilis rei eſſentiam creatam. 439. b
Intellectui ſeparato per ſolas ſpecies influxas à Deo vel Angelis, non eſt poſſibilis vtraq. intellectio. 478
Intelligere animæ per ſui conuerſionẽ ad intelligibilia ſimpliciter, eſt ei præter naturam. 472. b
Intendere eſt ex vno in aliud tendere, tanquam in quid vltimum. pag. 112. a
Intentio actualis licet ſufficiat in miniſtro baptizante, non tamen ſemper eſt neceſſaria. 119. a
Intentio finis proximi, & minus principalis neceſſaria eſt in miniſtro baptizante. 116. a
Intentio habitualis non ſufficit in miniſtro ad Sacramentum Baptiſmi conficiendum. 118. b
Intentio ſecundum Scotum triplex, actualis, habitualis, & virtualis. 115. a
Intentio virtualis in baptizante ſufficit. 119. b
Iudæus, vel Gentilis metu mortis inuite conſentiens in Baptiſmum, valide baptizatur. 98. b

L

LVcidum quid ſit. 438. b
Lumen quid ſit. ibidem.
Luminoſum quid dicatur. ibidem.
Lux quid ſit. ibidem.

M

MAteria eſt prior forma, habetq. rationem determinabilis. pag. 17. a
Materia prima non ſola redit in tranſmutationibus, quæ non ſtant cum Euchariſtia. 334. b
Matrimonium contrahens in peccato mortali, mortaliter peccat. 134. a
Matrimonium non ſolum eſt ciuilis, & moralis contractus, ſed etiam

Medium triplex eſt. 477.a
Memoria in homine duplex eſt, in parte ſenſitiua vna, altera in parte intellectiua. 482.a
Memoria in parte intellectiua remanet in anima ſeparata, quam habet dum eſt coniuncta. 485.b
Memoria intellectiua non poteſt operari ſine memoria ſenſitiua. pag. 484.b
Memoria ſenſitiua eſt ſufficiens ad operandum ſine intellectu. ibidem.
Memoria ſenſitiua non manet in anima à corpore ſeparata. 485.a
Memoriæ ratio in parte intellectiua duplex eſt, licet in ſe vnica ſit. pag. 483.b
Memoriã ponere in partem intellectiuam hominis neceſſe eſt. 484.a
Mendacem oportet eſſe memorem. pag. 144.b
Miniſter Baptiſmi poteſt duo intendere, actionem ipſam, & finem actionis. 115.a
Miniſter iniquus alius toleratus, alius non toleratus 122.b
Miniſter quamuis malus, ſeruata Eccleſiæ intentione & modo, vere confert Baptiſmum. 123.b
Miniſter ſolum adminiſtraturus Sacramẽtum, non tenetur præcepto præmittere peccati mortalis confeſſionem. 133.a
Miniſter tenetur ſe ad gratiam præparare, vt digne quodlibet Sacramentum exerceat. 131.a 133.a
Miniſtrum Baptiſmi neceſſarium eſt habere intentionem reſpectu actus, quem exercet. 115.b
Miniſtri duo concurrentes ad eundem hominem baptizandum, ſi ſimul finiant verba, vere conferunt Baptiſma. 182.b
Miniſtri plures ad Euchariſtiæ Sacramentum conficiendam non poſſunt concurrere tanquam cauſæ partiales ex parte formæ. 184.b
Miſeria ſimpliciter & eſſentialiter non eſt pœna, ſed culpa. 404.b
Miſericordia & iuſtitia Dei concurrunt in collatione Sacramentorum, 47 a
Modus cauſandi ex parte operati duplex. 48.a
Modus dicendi de ſubiecto actionis duplex. 186.a
Modus eſſe naturalis corporis Chriſti neceſſario & intrinſece ſupponit eſſe ſubſtantiale eius. 255.b
Modus eſſendi accidentis in ſubiecto duplex, poſitiuus & negatiuus. pag. 306.b
Modus intelligendi animæ noſtræ per conuerſionem ad phantaſmata eſt ei naturalis. 472.b
Modus, quo corpus eſt ſub Sacramento, ab oculo corporali non poteſt videri, etiam per Dei potentiam. pag. 292. b
Modum eſſendi rei cognoſcibilis non oportet eſſe talem qualis eſt modus eſſendi naturæ ſuppoſiti cognoſcentis. 423.a
Mortalitati ad beatitudinem non eſt oppoſitio formalis. 418.a
Motus duplex eſt in homine, & in quolibet compoſito ſenſitiuo. 432.b
Motus poteſt bifariam accipi, ſtricte, & proprie. 284.a
Motus ſecundum qualitatem poteſt eſſe in Euchariſtia, eadem quantitate manẽte & hoc ab agẽte creato. 327.a
Mutatio quid ſit. 189.a
Mutatio eſt multiplex. 190.b
Mutatio non poteſt diuidi in ſubſtantiam. 189. b
Mutatio quadruplex poteſt intelligi in Euchariſtia. 325.a

Mu-

Mutatio ſupernaturalis triplex. pag. 120.b
Mutationes poſſibiles circa Euchariſtiam ſunt in duplici differentia. 331.b

N

NAtura aliqua inferior humana eſt beatificabilis ſecundum quid. 410.a
Natura beatificabilis ſolo actu voluntatis eſt eſſentialiter beata. 382.b
Natura bifariam poteſt dici beatificabilis, ſimpliciter, & ſecundum quid. 407.b
Natura humana eſt beatificabilis beatitudine vera, & ſimpliciter. 408.a
Natura humana ex puris naturalibus eſt immediatum ſuſceptiuum beatitudinis. 423.b
Natura nulla inferior natura humana eſt ſimpliciter beatificabilis. 410.a
Natura nulla intellectualis vltimate perficitur, niſi habendo ſupremū appetibile. 345.b
Naturæ abſoluta poſſibile eſt reducere corpus mixtum idem numero. 455.b
Natura quamuis poſſibile ſit reducere idem numero, non tamen eodem modo quid reducetur in reſurrectione. ibidem.
Naturale & violentum ex parte paſſi non ſunt oppoſita contraria immediata. 457.b
Naturale ſumitur duobus modis. ibid.
Neceſſitas duplex in voluntate intelligi poteſt. 414.a
Negotium per inter nuncium vel miniſtrum duobus modis fit. 117.b
Nutus vel ſigna in matrimonio loco verborum ſufficiunt. 21.a

O

OBiectum noſtri intellectus eſt ens non ſub ratione veri, ſed ſub ratione communiſſima entis realis. pag. 356.b
Obtinere gratiam ex opere operantis quid ſit. 48.b
Obtinere gratiam ex opere operato quid ſit. ibidem.
Oculus Chriſti corporeus nec videtur nec poteſt videre corpus Chriſti in Sacramento. 292.b
Onus duplex, onerans, & alleuians. 30.a
Opera humana ſunt in duplici differentia. 122.b
Operatio, in qua conſiſtit noſtra formalis beatitudo, eſt aliquid creatum, & verum accidens inhærens animæ. 350.
Operatio intellectus, & voluntatis primo poſſunt ineſſe Chriſto vt in Euchariſtia. 276.a
Operationes immanentes ſunt in duplici differentia. 272. b
Opinio, quæ negat vniuerſaliter aliquid idem numero redire, illud non ſufficienter probat. 455.a
Oppoſitio virtualis eſt inter beatitudinem & mortalitatem. 419.a
Orationes, quas Deo offerimus, quædam ſunt vocales, quædam mentales. 487.b
Ordo inter velle, & nolle, & inter velle amicitiæ & velle cōcupiſcentiæ quis ſit. 385.b

P

PAnis conuertitur in corpus Chriſti ſecundum ſe totum, & quamlibet ſui partem. 213.a

Panis, totus in Euchariſtia non ſolum non manet facta conſecratione, ſed nec forma, nec materia eius. pag. 209 b

Panis ſubſtantia, ſeu ſuppoſitalitas, nec eius exiſtentia manet in Euchariſtia. 219. b

Panem in conuerſione eius in corpus Chriſti non annihilari, communior tenet ſententia. 232. b 234. a

Pater & Spiritus ſanctus non ſunt in Euchariſtia ex vi verborum, nec per comitantiam. 268. a

Partes in multiplici ſunt differentia. 18. a

Peccatoris in iuſtificatione per ſacramenta quæ concurrunt. 55. b

Peccatum mortale in ipſa Sacramenti ſuſceptione commiſſum, impedit omnem gratiæ effectum. 64. a

Peccatum originale an deleri potuerit abſq. gratiæ collatione. 50. b

Peccatum originale deleri potuit per ſolam iuſtitiæ originalis reſtitutionem de potentia Dei abſoluta. pag. 53. b

Peccatum remitti non poteſt de potentia Dei ordinaria, abſque gratiæ infuſione. 51. a

Peccatum veniale non impedit gratiæ infuſionem & augmentum. 65. b

Peccata ante Baptiſmum commiſſa, licet non fuerint remiſſa propter fictionem in Baptiſmo, non ſunt neceſſario confitenda. 101. a

Peccata ante Baptiſmum commiſſa, ſublata fictione tolluntur virtute Baptiſmi, & gratia confertur. pag. 102. b

Perfectio in entibus aliqua eſt prima, alia ſecunda, vel quaſi ſecunda. pag. 342. b

Perfectio Sacramentorum nouæ legis attenditur quoad intentionem perfectionis, & quoad extenſionem. 39. b

Perpetuitas beatitudinis prouenit ex ſola voluntate diuina. 393. a

Perpetuitas non eſt de eſſentia, & ratione formali beatitudinis pro perfectione ſuæ perfectionis conſiderata. ibidem.

Peruium quid dicatur. 438. b

Plures baptizare vnum, bifariam intelligitur. 178. b

Poſitio quantitatis duplex eſt, quarum poſterior priorem neceſſario ſupponit. 237. b

Potentia omnis eſt beatificabilis, quæ poteſt immediate attingere obiectū beatificum. 368. b

Potentia peccandi in beato poteſt intelligi dupliciter, remota & propinqua. 395. b

Potentia principalius & prius recipit beatitudinem quam eſſentia. 349. a

Potentia recordatiua, eſt conſeruatiua ſpeciei. 481. b

Poteſtas corpori glorioſo non eſt data coexiſtendi corpori glorioſo. pag. 443. a

Præſentia naturalis corporis Chriſti ſeu localis nullo modo pendet à Sacramentali. 256. a

Præſentia realis Chriſti in Euchariſtia conuincitur illis verbis: Hoc eſt corpus meum. 142. a

Pronomen Hoc, demōſtrat ſubſtantiam panis vt conuerſam. 174. b

Pronomen Hoc, in forma conſecrationis demonſtrat ſingulare entis. ibid.

Pronomen Hoc, in forma conſecrationis panis non demonſtrat ſubſtantiam panis, nec eius accidentia. pag. 174. a

Pronomen Hoc non demonſtrat corpus Chriſti abſolutè, nec prout eſt ſub accidentibus panis. 174. b

Proportio Geometrica non requiritur inter intellectum & obiectum. pag. 421. a

Propoſitio, Anima rationalis eſt immortalis, non fuit certa apud Ariſtotelem. 450. a

Propoſitio. Hoc eſt corpus meum, prius naturaliter eſt conuerſiua quam vera. 177. a

Propoſitio vt ſignificans, prius natura intelligi poteſt, quam res ſignificata 174. a

Puer Iudæus ab alijs pueris per ludum valide baptizatus. 111. a

Q.

QVæcunque ſunt priora eſſentialiter ipſo vbi, vniformiter inſunt corpori, quamuis habẽti diuerſa vbi 246. b

Qualitas eſt principium actiuum, & cauſa termini alterationis, qui per eam producitur. 319. a

Qualitas perfectior eſt quantitate. pag. 305. a

Qualitates omnes deſinunt eſſe ad corruptionem quãtitatis ſeparatæ. pag. 330. a

Quando duplex in oratione attenditur. 172. b

Quantitas, & reliqua accidentia in Euchariſtia ſunt per concomitantiã, non ex vi verborum. 266. a

Quantitas non eſt tota noua quando rareſiunt ſpecies. 327. a

Quantitas noua ſi inducitur in rareſactione, inducitur immediate a Deo. 328. a

Quantitas panis & vini per ſeparationem à ſubiecto in Euchariſtia mutatur mutatione deperditiua. 309. a

Quantitas, quæ fuit panis, manet in Euchariſtia ſine ſubiecto quocunq. modo ſumpto. pag. 307. a

Quantitas ſeparata in Euchariſtia nõ poteſt eſſe ſubiectum ſuſceptiuum formæ ſubſtantialis. 334. a

Quantitas ſeparata non poteſt corrumpi ab agente creato. 328. a

Quantitas ſola in Euchariſtia eſt ſine omni ſubiecto. 295. b 308. b

Quid proprie non competit niſi entireali. pag. 3. b

Quidquid fuit in Petro, v.g pro tanta vita ſua de veritate naturæ eius, reſurget in eo. 467. b

Quietatio bifariam accipi poteſt. pag. 377. a

R.

RAtio agilitatis in communi eſt, quod agilitas eſt habilitas in aliquo ad mouendum ſe eo motu, cuius principium eſt anima. 436. a

Ratio diffinitiua & completa Sacramenti eſt, ſignum ſenſibile gratiam Dei, vel eius effectum gratuitum ex inſtitutione Diuina efficaciter ſignificans. 12. a

Ratio impaſſibilitatis corporis glorioſi non eſt, quia in illo non remanebunt qualitates mixtum conſequentes. 429. a

Ratio in ſe falſa quæ dicatur. 10. a

Ratione de intrinſeca beatitudinis formalis non eſt, vt ſit a mente noſtra efficienter. 350. b

Recordatio quid ſit. 481. a

Recordatio duplex habet obiectum, remotum, & proximum. 481. b

Remedium contra peccatum originale à Deo in lege naturæ pro paruulis fuit inſtitutum, quo vere ab anima delebatur. 33. b

Remedium contra peccatum originale in ſenſibili ſigno poſitum & à Deo inſti-

inſtitutum, fuit Sacramentum.35.a
Reparatio hominis aſſimilatur generationi. 461.a
Repugnantia aliquorum ad eſſe ſimul non omnis eſt formalis. 418.a
Repugnantia nulla eſt ſubiecti & paſſi, vt in hac vita mortali homo ſit beatus. 419.a
Repugnantia ſeu oppoſitio formalis non eſt inter mortalitatem & beatitudinem ad eſſe ſimul. ibidem
Repugnantiæ poſſunt eſſe dupliciter, formaliter, & virtualiter. 440.b
Res & verba ſunt tanquam partes eſſentiales Sacramenti in Sacramentis Baptiſmi, Confirmationis, Ordinis, extremæ Vnctionis, & Matrimonij. 25.b
Res & verba vt in omni Sacramento coniungantur tanquam partes eſſentiales eiuſdem rei, non eſt de neceſſitate. 21.b
Res in Sacramentis nouæ legis ſunt materia, vel quaſi materia; verba vero forma, vel quaſi forma. 19.a
Res incipientes ſunt in duplici differentia, permanentes, & ſucceſſiuæ.75.a
Reſpectus vnus poteſt fundari in alio, ſicut poſterius in priori. 301.a
Reſurrectio quid ſit. 445.b.460.b
Reſurrectio actiua non eſt naturalis, pro vt naturale opponitur ſupernaturali. 459.a
Reſurrectio generalis eſt futura. pag. 445.b 447.b
Reſurrectio hominis eſt poſſibilis. ibid.
Reſurrectio omnium non erit in eodem inſtanti. 464.a
Reſurrectio ſignificat paſſionem, cui reſpõdet pro actione reſuſcitatio.459.a
Reſurrectio vt paſſionem ſignificat eſt naturalis, prout naturale opponitur violento. ibidem.
Reſurrectionem generalem eſſe futurã, non eſt ſufficienter notum à priori per rationem naturalem. 451.b
Reſurrectionem generalem eſſe futurã non poteſt probari à poſteriori lumine naturali. ibidem.
in Reſurrectione tria conſiderantur. 458.b

S

SAcerdos verba conſecrationis profert recitatiue, & ſignificatiue. pag. 160.a 162.a
Sacerdos vnus poteſt ſimul et ſemel plures baptizare, licet ipſe (extra neceſſitatem) peccet. 183.b
Sacerdotes duo ſimul & in eodem inſtãti formam conſecrationis finientes ſuper debitam materiam, debita intentione, conficiunt verum Sacramentum. 185.a
Sacramentũ bifariam ſumi, põt pro per ſe ſignificato, & pro connotato. 5.a
Sacramentum cauſat gratiam in primo inſtanti ſui non eſſe. 77.b
Sacramentũ diſtinguitur in Sacramẽtum proprie & improprie dictũ. 8.a
Sacramentum eſt ſignum ſacrum. 6.a
Sacramentum, & perceptio Sacramenti idem eſt. 147.a
Sacramentum Euchariſtiæ eſt vnum ſimpliciter, & abſolute vnitate ſpecifica & atoma. 153.b
Sacramentũ Euchariſtiæ non eſt corpus Chriſti ꝑ ſe, & eius ſanguis. 152.b
Sacramentum Euchariſtiæ non ſupponit pro aggregato ex ſpeciebus, & corpore, & ſanguine Chriſti. 153.a
Sacramentum formaliter acceptum, ſiue pro per ſe ſignificato in ſua rõne eſſentiali, nec res, nec verba includit tanquam partes eſſentiales eius & quidditatiuas. 18.a
Sacramentũ non confert gratiã in aliquo certo et determinato tẽpore. 76.a
Sacramentum non confert gratiam in aliquo vltimo inſtanti. 77.a

Sacra-

Sacramentum non poteſt eſſe cauſa efficiens phyſica vnionis gratiæ cũ ſubiecto. 89.b
Sacramentum nullum de facto in ſtatu innocentiæ pro tempore, quo primus parens in illo perſtitit, institutum fuiſſe, veriſimile eſt. pag. 33.a
Sacramentum pro per ſe denominato ſumptum, non eſt quid compoſitum ex rebus, & verbis, rigoroſa compoſitione, ſed metaphorica. pag. 18.b
Sacramẽtum propriè ſumptum debuit eſſe aliud & aliud in alia & alia lege. 36
Sacramentum quodlibet confert peculiarem gratiam ex vi ſua, diſtinctã à gratia alterius, ratione peculiaris effectus. 62.a
Sacramentum ſolum quandam ſimilitudinem habet cum rebus ex materia & forma conſtantibus. pag. 22.a
Sacramentum ſumitur bifariam, communiter, & ſtricte. 27.a
Sacramentum tripliciter diuerſificatur. ibidem.
Sacramentum videtur dici à ſacrando vt medicamentũ à medicando. pag. 2.a
Sacramenti definitio, prout cõuenit Sacramẽtis nouæ & veteris legis. pag. 12.a
Sacramenti definitio ſecundum Augustinum. 1.b
Sacramenta à malo miniſtro, nõ notorie malo, licet petere & accipere, pag. 127.b
Sacramenta aliqua in quacunque lege, vel in aliqua inſtitui debere, congruum fuiſſe congruenter ſuadetur, licet ratione naturali oſtendi neceſſario nequeat. pag. 28.a
Sacramenta an phyſicè cauſent gratiã. duplex ſententia. 78 ab
Sacramenta cauſant gratiam tanquã Dei inſtrumenta. 79.b
Sacramenta conferunt gratiam cum ſuſcipiuntur niſi inueniant obicem in ſuſcipiente. 76.a
Sacramenta duplicem habent ſignificationem, propriam & allegoricam. 7.a
Sacramenta multa fuerunt in lege veteri, preter circumciſionem. pag. 48.b
Sacramenta non attingunt gratiam. 79.b
Sacramenta non cauſant efficienter ornatum illum, gratiam precedentem. 84.b
Sacramenta non cauſant phyſica & reali actione gratiam, 87.a
Sacramenta non omnia habent, ex ſe, & ex vi ſuæ inſtitutionis primam gratiam conferre. pag. 62.b
Sacramenta noua & vetera in generica ratione conueniunt, ſpecie vero differunt. 9.a
Sacramenta nouæ legis non iuſtificant excitando fidem, ſed vi propria. pag. 60.a
Sacramenta nouæ legis non ſolum ſignificant gratiam, quam conferunt, ſed & gloriam, quam promittunt. 8.b
Sacramenta nouæ legis omnia conferunt gratiam ex opere operato. pag. 58.b
Sacramenta noua legis omnia conferunt gratiam habitualem omnibus non ponentibus obicem. pag. 59.a
Sacramenta nouæ legis perfectiora veteribus. 41.a

Sacra-

Sacramenta omnia de facto poſſunt aliquando primã gratiã conferre. 63.b
Sacramenta oĩa præter Euchariſtiã, conſiſtunt in vſu & in fieri. 147 a
Sacramenta oĩa ſua efficaciã habẽt à Chriſto tanquã a cã meritoria. 44.b
Sacramenta omnia ſuam efficaciam habent a Deo tanquam a cauſa principali efficiente. ibidem.
Sacramenta prout adhibentur ad ſanctificationem hominum, tribus modis conſiderantur. 39.a b
Sacramenta ſemper & infallibiliter conferunt gratiæ eff.ctum non ponentibus obicem. 64.a
Sacramenta ſunt cauſæ morales gratiæ. 9.a
Sacramenta vetera à Circumciſione non conferebant gratiam ex opere operato. 51.a
Sacramentorum ſeptenarius numerus probatur. 40.a b
Sacramentorũ vſus tẽpore legis grat.æ oĩbus eſt ad ſalutẽ neceſſarius. 47.a
Sacramentis omnibus commune habitualem gratiam conferre. 61.a
Sãguis Chriſti Domini eſt ſub vtriſq; ſpeciebus ex vi verborum. 263.b
Securitas eſt paſſio timori oppoſita, pertinens ad appetitum. 399.b
Securitas non eſt de eſſentia beatitudinis. 400.a
Senſatio nulla poteſt ineſſe primo Chriſto vt in Sacramento. 275.b
Senſibile duplex, in potentia remota, & propinqua. 304.b
Sententia duplex de conſtitutiuo corporis humani in eſſe corporis. 260.a
Sententia triplex circa verba conſecrationis Euchariſtiæ. 160.a
Sententiæ variæ Doctorum circa pronomen Hoc. 170.a b
Significatio duplex in ſacrificio, moralis & myſtica. 32.a
Significatio propoſitionis eſt ſaltẽ prius natura eius veritate. 173.b
Signũ aliud eſt rememoratiuũ, aliud ꝓgnoſticũ aliud demonſtratiuũ. 9 b
Signum eſt quid patens ſenſibus, & ſuum ſignificatum manifeſtans. 2.a
Signum ſpirituale gratiam efficaciter ſignificans. quod Deus ſtatuere poſſet, potius eſt ſignum angelicum quã humanum. 14.a
Signo in quouis ſacro duo conſiderari poſſunt, res: & ſignificatio ſeu habitudo ad rem. 6.a
Signa duplicia, Theorica, & Practica. 58. b
Simplicitas in conſecratione ſecurior quam præſumptio. 168.a
Simultas quæ ſit neceſſaria in reb. & verbis vt ſacramẽtũ efficiatur. 22.b
Simultas rerũ & verborũ in Sacramentis ſingulis quãta ſit neceſſaria. 23.b
Situs, nec ẽt replere locũ tollitur à corpore glorioſo ꝑ dotẽ ſubtilitatis. 441.b
Species intelligibilis eodem modo poteſt informare intellectum ſeparatũ ſicut coniunctum. 474 a
Species intelligibilis permanet in intellectu poſt actum intelligendi. 473.b
Speciem aliquam intelligibilem cauſari in anima ab Angelo per influxum videtur impoſſibile. 479.a
Subditus a parocho ſuo notorie malo, abſq. peccato Sacramenta petit, & accipit. 128.a
Subiectum cur ponatur in definitione accidentis, cum non ſit de eius eſſentia. 299.a
Subiectũ duplex ſecundũ Scotũ. 304.b
Subiecta ſupponere pro eodem intelligi poteſt bifariam. 176 b
Subſtantia nulla de facto redit manente Euchariſtia. 333.b
Subſtantia panis in Euchariſtia conuertitur in corpus Chriſti. 208.a

Sub-

Subſtantia panis nō manet in Euchar. vnita hypoſtatice verbo Dei. 207.b
Subſtātia pōt cōuerti in accidēs. 195.b
Subſtantia poteſt eſſe principium, idq; immediate. 317.a
Subſtantia qualibet poteſt conuerti in quamlibet. 193.b
Subſtantia quomodo à quali contrario corrumpatur. 319.b
Subſtantia ſola tanquam agens principale producit ſubſtantiam. 315.a
Subſtantiam redire per quaſcunq. mutationes, quibus ſtare poteſt Euchariſtia, nō eſt neceſſarium. 333.a
Subſtantiæ non agunt immediate per ſe ipſas, ſed mediātib. qualitatib. 314.b
Sumptio ſeu vſus Euchariſtiæ nō eſt Sacramentum, nec pars eius. 152.a
Supremū appetibile vel volibile quid ſit. 345.a

T

TEmpus legis naturæ, & legis ſcriptæ quodnam. 27.b
Tendere ex vno in aliud alicui bifariā poteſt cōuenire, à ſe, & cōiter. 112.a
Tendere in finem ſub ratione finis eſt ſolius potentiæ appetitiuæ. 380.b
Tentio quatuor modis accipitur. 400.a
Terminus ad quē ex vi conuerſionis totalis non fit, vbi præfuit terminus a quo, qui conuertitur. 200.a
Termin⁹ ad quē fit ex vi cōuerſionis formalis, vbi pͤfuit termin⁹ à quo. 199.b
Terminus conuerſionis in Euchariſtia non eſt id quod erat panis incipiens eſſe corpus Chriſti. 223.b
Terminus conuerſionis in Euchariſtia non eſt ſubſtantia corporis Chriſti per modum conſeruationis. 224.a
Terminus formalis a quo conuerſionis panis in corpus Chriſti, eſt nō eſſe panis hic. 224.b
Terminus formalis ad quē cōuerſionis panis in corpus Chriſti eſt præſentia corporis ad ſpecies. ibidem.
Terminus formalis conuerſionis panis in corpus Chriſti non eſt vnio ſubſtantialis. 223.a
Termino conuerſionis aliquid eſſe commune contingit tripliciter. 192.b
Termini cuiuſcūq. mutationis ſunt in duplici differentia, alij ſunt primi, alij concomitantes. 248.a
Termini cuiuslibet motus ſunt incompoſſibiles. 243.b
Termini duo poſitiui ſunt in quacunq. conuerſione, à quo, & ad quem. 218.a
Theologi tria diſtinguunt in Sacramentis, rem tantum, Sacramentum tantū rē, & Sacramentum ſimul. 14.a
Timor quid ſit. 399.b
Tranſitio totius in totū dupliciter accidit. 188.a
Tranſitus panis ab eſſe ad non eſſe ſecūdum ſuā naturā cōſideratus, ſecluſis accidentib. eſt annihilatio. 235.a
Tranſmutatio corruptiua Euchariſtiæ non requirit neceſſario ſubſtantiam aliquam redire. 333.b
Tranſubſtantiatio quid ſit. 188.a *Duplex, partialis & totalis.* 214.b *Productiua non poteſt eſſe in terminum præexiſtentē & manentē.* 222.a *Productiua pōt eſſe in terminū, qui fuit ſed iā non eſt.* ibid. *Productiua pōt eſſe in terminum, qui nunquam fuit, ſed per ipſum producitur.* ibid. *Propriè loquēdo, non eſt mutatio.* 191.a *Quæ corpus Chriſti ponit ſub ſpecieb. panis non eſt ſubſtantialis ad corpus Chriſti ſub ratione ſubſtātiali terminata.* 222.b *Soli diuinæ potētiæ ſubeſt.* 197.a
Tranſubſtantiationis rationi aliquid ſubeſſe à parte rei, poſſibile eſt. 190.b
Trinitas in Baptiſmo non operatur vt plures pſonæ, ſed vt vnus Deus. 181.b

V

VElle duplex eſt, amoris amicitiæ, & amoris concupiſcentiæ 385.a

Ver-

Verbum Diuinum in Euchariſtia non eſt ex vi verborum, ſed per concomitantiam. 267.a

Verbum Diuinum eſt in hoc Sacramẽto Euchariſtiæ ſpeciali titulo, quæ non eſt in alijs rebus. 266.b

Verba cõſecrationis dupliciter proferri poſſũt, recitatiue, et ſignificatiue. 158.b Cõſecrationis panis eſſentialia et ſufficientia ſũt hæc: Hoc eſt corpus meũ. 159.a Eſſentialia conſecrationis ex ſe ſolis à Sacerdote ſuper debitam materiam, & debita intentione ſufficiunt ad effectũ Euchariſtiæ. 159.b

Verba hæc: Hic Eſt Calix Sanguinis mei, vel æquiualẽtia ſunt de eſſentia & ſubſtantia formæ conſecrationis Calicis. 163.b Hæc: Noui & æterni teſtamenti, &c. vt non ſunt de eſſentia cõſecrationis Calicis, ita nec de eius integritate. 166.a Hæc quatuor: Hoc eſt corpus meũ, ſunt præciſe de eſſentia formæ conſecrationis Panis in corpus Chriſti. 161.b

Verba præcedentia formam conſecrationis non ſunt de eſſentia eius. 162.a

Verba, quibus Chriſtus Euchariſtiam confecit, ſunt ea, quibus Eccleſia in Canone vtitur. 156.b

Veritas Baptiſmi non pendet per ſe ex fide & ſanctitate miniſtri. 124.b

Violentum quid ſit. 458.a

Virtus biſariam ſumitur. 72.b Iuxta ſuam communem ſignificationẽ importat principium agendi. 69.a Motiua an vna & eadem ſit cũ anima, vel ex anima. 434.a Non eſt in Sacramentis prout dicit formam aliquam actiuam, abſolutam, & ſupernaturalem. 73.a Quæ eſt in Sacramentis, eſt ſpiritualis. 70.b Quæ eſt in Sacramentis non habet eſſe permanens & completum, ſed fluẽs & incompletum. 70.a Supernaturalis in Sacramentis eſt aliqua eis ſuperaddita, qua ſunt gratiæ cauſa. ibid.

Virtutẽ aliquã ſupernaturalẽ eſſe in Sacramentis biſariã intelligitur. 69.b

Viſio Corporis Chriſti ab oculo corporeo, vt hic primo non põt haberi. 291.b

Viſio Dei eſt beatitudo ſimpliciter potentiæ intellectiuæ, & fruitio voluntatis. 370.a

Viſio diuinæ eſſentiæ põt eſſe in intellectu q̃n fruitio ſequatur ĩ volũtate. 400.a

Viſione & fruitione attingitur obiectũ beatificum à potentia, cuius eſt operatio. 370.b

Vnio animæ ad corpus finaliter eſt propter perfectionem totius. 480.a

Vnũ per ſe ſcd̃m cõpoſitionẽ q̃d ſit. 3.a

Vnum vt conuertatur in aliud conuerſione formali, neceſſe eſt ut ſit aliquid vtrique termino commune. 193.a

Vnius rei vnica tantũ eſt definitio. 1.b

Voluntas Chriſti ſufficit ſine alterius intentione ad Baptiſmum infantis. 95.a Eſt abſolute & ſimpliciter perfectior potentia quam intellectus. 361.b Interdum eſt nobilior ſecundum quid intellectu. 356.a Neceſſario & ſumme fertur in beatitudinem, in particulari. 412.b Noſtra neceſſitatur circa finem vltimum in vnum oſtenſum, quo ad actus ſpecificationem. 415.b Noſtra non neceſſario fruitur Deo, ſeu vltimo fine obſcure & in vniuerſali apprehenſo. 415.a Nullum habet actum elicitũ, niſi quatenus potentia libera eſt. 414.a Põt conſiderari & vt potẽtia operatiua, & vt receptiua. 402.a

Voluntatẽ velle aliqua virtute & participatione alicuius, biſariam intelligitur. 415.a

Vſus optimus legum interpres. 181.b

Vſum ſacrificiorũ in ſtatu innocentiæ futurum eſſe probabile eſt. 31.a

Finis Indicis Rerum Notabilium.

CONTROVERSIARVM THEOLOGICARVM INTER S. THOMAM, ET SCOTVM, Super Quartum Sententiarum Librum.

QVARTA PARS.

CONTROVERSIA PRIMA DE SACRAMENTIS.

An hæc ſit definitiua ratio Sacramenti, ſcilicet inuiſibilis gratiæ, viſibilis forma.

PARS negatiua probatur, quia ſi Sacramẽtum eſt forma, vel gratia, eſt illa, quæ eſt altera pars cõpoſiti, aut forma exemplaris; ſed nullo iſtorum modorum poteſt dici forma, ergo aſsignata Sacramenti definitio non eſt bona. Conſequentia eſt bona cum maiori vera; minor probatur, quia Sacramentum non eſt pars gratiæ, vt forma ipſius dici poſſit, nec imitatur Sacramentum, tamquã quid ab eo exemplatum, nec participat ipſum, ergo nec eſt forma primo modo, nec ſecundo: nam ſi primo modo eſſet forma, neceſſario eſſet Sacramẽtum pars gratię, quod abſurdiſſimum eſt, cum gratia ſit quid ſpirituale, & permanens, Sacramentum vero ſit quid ſenſibile, & ſucceſſiuum. Si vero ſecundo modo eſſet forma, cum exemplatũ imitetur exemplar, & ipſum participat, gratia imitaretur, & participaret Sacramentum, quod quã alienum ſit à veritate ex ſe intueri, & patere poteſt, ergo Sacramentum nullo modo eſt gratiæ forma, & conſequenter male definitur, quod ſit forma gratiæ inuiſibilis.

Secundo. Vnius rei vnica tantum eſt definitio, ſicut eſt vnica eſſentia, quæ per definitionem explicatur, ſed Sacramento aſſignantur aliæ definitiones præter iſtam, nam Auguſt. 10. de Trin. cap. 5. definit Sacramentum, quod ſit ſacræ rei ſignum, & Mag. 1. diſt. 4. alias Sacramẽti definitiones adducit, ergo vel iſta non eſt bona definitio, vel aliæ ſunt explodendæ, tamquam inſufficientes, quod auctoritati grauiſſimorum authorum eas tradentium derogat.

Tertio. Definitio non eſt bona, niſi entis, quod per ſe eſt vnum ex Ariſt.

7.Met.t.16. ſed ſacramẽtum non eſt p ſe vnũ, ergo ſacramenti nõ eſt diffinitio bona. & conſequẽtia tenet cum maiori vera; minor probatur, quia iuxta Aug. ſuper Ioan. hom. 4. exponitur 1. q. 1. cap. Sacramentum conſtat ex verbis & elementis, accedit enim verbũ ad elementum, & fit ſacramentũ; at verbum & elementum nulla ratione vnum efficere queunt; ergo ſacramentum non eſt per ſe vnum.

Quarto. In quibuſdam ſacramentis non inuenitur ſignum viſibile, quia in ipſis nõ eſt niſi verbum, quod non eſt ſignum viſibile, ſed audibile tantum, vt in ſacramento matrimonij & pœnitentiæ; ergo male dicitur in ſacramenti diffinitione, quod ſit viſibilis forma.

Quinto. Sacramentum potius eſt in genere cauſæ, quam in genere ſigni; ergo male additur in eius diffinitione illa particula formæ, quæ ſignũ ſignificat. Cõſequẽtia eſt bona, antecedẽs probatur, q a ſacramentũ videtur dici à ſacrando, ſicut medicamentum à medicando, ſed hoc magis videtur ad rationem cauſæ quã ſigni pertinere; ergo potius per cauſam quam per ſignum debet diffiniri ſacramẽtum. Et confirmatur, quia videtur ſacramẽtum aliquid occultum ſignificare, iuxta illud Iob. 12. ſacramentum legis abſcondere bonum eſt: & ad Epheſ. 3. quę ſit diſpenſatio ſacramẽti abſcondit à ſeculis æternis. in Deo ergo non habet rationẽ ſigni, quod præter ſpeciem, quam ingerit ſenſibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire, quia ſignum eſt quid patens ſenſibus, & ſuum ſignificatum manifeſtãs. In hac controuerſia ſic procedam, primo inquiram de quęſito principali: ſecũdo vtrum res & verba, quę ſunt materia & forma ſacramentorum, ſint partes componentes ſacramentum; tertio vtrum cuiuſcumq; legis à Deo datæ debuerit inſtitui aliquod ſacramentum; vltimo ad rationes in principio controuerſiæ poſitas.

ARTICVLVS I.

An hæc ſit ratio diffinitiua ſacramenti, inuiſibilis gratiæ viſibilis forma.

DE hac re diſputant Doctores in 4. d. 1. S. Thom. 3. par. q. 60. in 6. articulis primis rationem ſacramenti inquirit; Scotus eã exactiſsime pertractat inter omnes; & primo inueſtigat, cuius rei poſsit eſſe diffinitio, vnica diffinitionis diſtinctione præmiſſa, nam alia, inquit, eſt diffinitio quid nominis, alia diffinitio quid rei. Prima eſt, quę explicite importat illud, quod importatur implicite & confuſe per nomẽ. Secũda eſt illa, quę rei eſſentiã & quidditatem explicat & ſignificat: prima poteſt eſſe entis & non entis, quia cuiuſcumq; entis, ſiue non entis, quod poteſt concipi & ſignificari, poteſt eſſe aliqua ratio nõis, quę explicat diſtinctè & explicite id, quod importat implicitè & cõfuſe, quæ ex reddendo rationem diffinitionis diffinitio dici poteſt; ſic impoſsibilia diffiniri poſſunt, vt Chimæra, quia id qd Chimæra implicite importat, poteſt per rationem quid nominis diſtinctè explicari. Secunda vero diffinitio quid rei cũ ſit ratio verum eſſe ſignificans, iuxta Ariſ. primo Top. c. 4. nõ eſt quęcunq; ratio nominis, ſed ratio, per quam diſtinctè indicatur verum quid rei, ſeu vera quidditas & eſſentia rei: quocirca vt alicuius poſsit eſſe hæc ratio & diffini-

finitio quinq; conditiones debent ei cõuenire. Prima, quod ſit ens, quia nõ entis non eſt diffinitio, ſiue non ens accipiatur pro impoſsibili cuius partes includunt contradictionem, nec abſq; ea continere poſſunt, vt Chimęra; ſiue ꝓ negatione pura, ſiue pro priuatione, quia non ens nõ habet quid, quod per diffinitionem explicari poſſit. Secunda conditio eſt quod ſit per ſe vnũ, ſiue ſit ſimplex, ſiue compoſitum, vt homo, id autem dicitur per ſe vnum ſecundum compoſitionem, qđ diffinitione exprimi poteſt, quod cõponitor ex per ſe actu, & per ſe potẽtia, vt ſpecies quæ ex genere, quod rationem per ſe potentiæ induit; & ex differẽtia, quæ rationem per ſe actus importat; vel ex materia per ſe, & forma per ſe, ſicut homo conſtat ex corpore & anima, quæ cum ſint per ſe actus, & per ſe potentiæ, vnum per ſe efficiunt: ex quo infertur, quod diffinitio quid rei non eſt entis per accidens, vt hominis albi; nec alterius qđ non ſit per ſe vnum, ſed per accidens; nec entis, quod non habet conceptũ niſi ſimpliciter ſimplicem, vt in quarta cõditione dicemus. Iſta autem vnitas ad rem deſinibilem requiſita non impedit, quod diffinitum aliquod includat tamquam terminum ſuæ dependentiæ, vt accidens includit ſubiectum, vel ſicut aliquid ſimul eſt ſecũ natura, vt relatiuum includit correlatiuum; ſed ſolum prohibet, quod nihil includatur tamquam per ſe pars in ipſo, quod non ſe habet ad aliud in eodem, ſicut per ſe actus ad per ſe potẽtiam, vel e conuerſo; Itaq; licet res includat aliud tamquam terminum ſuę potentiæ, vel tamquam, correlatiuũ, non ob id ratio rei diffinibilis excludenda eſt ab ea, nam ſicut hoc ab ea non excludit rationem per ſe vnius: patet enim, etſi correlatiuũ includat conceptum, tamẽ eſt per ſe vnum, & ſimiliter accidens etſi ſubiectũ requirat tamquam terminum ſuæ dependentiæ, eſt etiam per ſe vnum, ita nec ab ea excludit rationem rei diffinibilis; vnde nec correlatiuum, nec ſubiectum quorum primum in diffinitione ſui correlatiui; ſecundum vero in diffinitione accidentis collocetur, ea à diffinitione excludũtur, quia hęc tamquam additamenta in eorum diffinitionibus collocant, non vero tamquam quid ad eſſentiam rei diffinitæ pertinens. Tertia conditio eſt, quod ſit ens reale, cuius eſt proprie quidditas & eſſentia, quia proprie quid, ſicut & ens, non competit niſi enti reali, vt patet 8. & 7. Met. t. 1. & 6. Ex quo infero entis rationis non eſſe proprie diffinitionem, quia eſt ens diminutũ, cuius proprie non eſt quid; per ens autem rationis nõ intelligimus, quod eſt primo in intellectu obiectiue, quia ſic vniuerſale quodlibet eſſet in anima, cuius tamen eſt deffinitio; Nec illud quod eſt in intellectu ſubiectiue, ſic enim intellectio & ſcientia ſunt in anima, quæ tamen ſunt formæ reales & in genere qualitatis, quarum eſſe poteſt diffinitio, quia habent vnum quid: ſed intelligimus ens in primo cõſiderato, vt ſic, quod vere eſt ens rõnis ſeu relatiõnis, quia nihil habet præciſe eſſe in conſiderato, vt cõſiderato, niſi ens rõnis. Ex quibus collige, aliqđ tripliciter poſſe eſſe in anima: primo ſubiectiue, ſicut ſciẽtia & intellectio, & huiuſmodi ens eſt ens reale: ſecundo modo ſubiectiue, tamquam in primo conſideratũ, ſeu conſiderandum, ſicut ſunt in anima duæ intentiones: tertio tamquam ſecundo conſideran

dum, & ſub hac ratione acceptum, & ſic in anima ſunt duæ intentiones, quæ vere ſunt entia rationis, quæ in primis quatenus conſideratis habent eſſe. Quarta conditio, quod habeant conceptum nõ ſimpliciter ſimplicem, determinantem ſ. & determinabilem, quia cum diffinitio ex Ariſ. 8. Met. c. 3. ſit oratio longa exprimens quid & quale rei diffinitæ, neceſſe eſt, quod de diffinito poſsint plures cõceptus formari, quidditatiuus ſ. et qualitatiuus, per quos diſtinctè in diffinitione explicetur, quod per nomen cõfuſe importatur; Ex ijs collige, duplicẽ eſſe conceptum in via Scot. alterum ſimplicium, qui in plures conceptus reſolui poteſt, vt homo in cõceptum animalis, & in conceptum rationalis; conceptus vero ſimpliciter ſimplex eſt, qui in plures conceptus non poteſt reſolui, vt conceptus entis eſt vltimus differentiarum. Quinta conditio entis diffinibilis eſt, quod ſit vniuerſale, vnde rei ſingularis diffinitio eſſe nequit, ſi daretur neceſſario aliquid quod ad rationem quidditatis nõ pertineret explicaret, diceret enim differentiam eius indiuidualem, quę extra quidditatem ex ijs ſequitur, quod diffinitio proprie eſt entis poſitiui per ſe vnius compoſiti realiter, vel quantum ad conceptus vniuerſales.

Secundo obſerua, cognitionem ſi eſt, & quid eſt, quæ ad diffinitionem præſupponuntur, eſſe inter ſe ordinatas, cognitio namque ſi eſt, præcedit cognitionem quid eſt, prius enim de ſubiecto vel de diffinito cognoſcẽdum eſt an ſit, quam quid ſit; non quidem quod habeat actualem exiſtentiam, alioquin demõſtratio, cuius medium eſt diffinitio, non poſſet haberi de non exiſtente, cuius oppoſitum vult Philoſophus primo Poſt. c. 1. et 2. & 7. Met. ſed quod ei non repugnet eſſe in re & in effectu, ſicut aïali antequam produceretur, non repugnabat eſſe à parte rei, ſed conceptui eius obiectiuo poterat correſpõdere aliquid verum reale, ſicuti materia eſt a parte rei, quod Chimæræ repugnat; rationi enim Chimæræ, quæ per nomen ęius importatur, prorſus repugnat, quod aliquod tale à parte rei correſpõdeat: præſupponitur ergo cognitio an eſt ad cognitionem quid eſt, quia priuſquam de re præcognoſcatur quid ſit, neceſſum eſt, præcognoſcere ſibi non repugnare, eſſe in re & in effectu, ſi ſit ens reale.

Sed obijcies: a cauſatis ergo de ſecũdis intẽtionibus nulla poteſt dari diffinitio, quia repugnat eis à parte rei eſſe: & id ipſum erit dicendũ de quouis rationis ente; Reſpõdeo, quod proprie habere eſſe ſolum enti reali competit, & ſimiliter non repugnantia ad habendum huiuſmodi eſſe; cæterum eo modo, quo ſecundæ intentiones poſſunt habere eſſe poſſunt & habere diffinitionem; ad quam cognitio an eſt, præſupponitur, priuſquã intentiones ab intellectu cauſentur, vt ſint in actu in intellectu obiectiue habent non repugnantiam ad tale eſſe, & ſic cognitio an eſt, eorum præſupponitur earũdem cognitioni quod eſt, non enim ſunt ſicut entia impoſsibilia, quæ rationes in ſe falſas & repugnantes habent, quib. repugnat quodcumq. eſſe: & quamuis ſecundæ intẽtiones non poſsint poni extra intellectum, vt genus, v. g. ſi ſecundo intentionaliter ſumatur, nequit extra intellectum eſſe. Cæterum obiectiuo conceptui, cui applicetur, & quod dicitur & aſſertur denominatiue, cuiuſmodi

eſt

eſt natura generica primæ intentionis,nõ repugnat a parte rei quod ſufficit vt de ea vtraque poſsit dari diffinitio; id ipſum dicẽdũ eſt de ſacramẽto ſumpto ſecũdo intentionaliter, ipſi .n.ſecundum quod eſt ſecunda intentio,repugnat habere eſſe extra animam;cæterum id,de quo denominatiue dicitur, eſt tale quod ſibi à parte rei eſſe minime repugnat, vt ſtatim patebit.Quod vt melius percipias,ſit

Tertium notabile quod ſacramẽtũ bifariã ſumi põt;primo ꝑ ſe ſignificato,ſecundo ꝑ cõnotato:vel clarius pro ſignificato formali, ſcđo pro ſignificato materiali, vel vſitatius formaliter, & materialiter.Sacramentum primo modo eſt ſignũ ex diuina inſtitutione efficaciter ſignificans gratiam vel effectum Dei gratuitum, ſic q; ſolum dicit relationem in concreto ſigni adſignatum,quæ denominat ſecum materiale, ſicut ſacramẽtum baptiſmi denominat ablutionem corporis cum vera verborum forma, & ſicut genus ſecundo intẽtionaliter acceptum denominat animal,colorem, &cæt.Diffinitur autem ſacramentum ſumptũ pro formali,cuius diffinitio dicitur denominatiue de materiali ſubiecto eius,vt de ablutione, ſpeciebus ſacramentalibus; ſicut in diffinitione generis id quod primo & p ſe diffinitur, eſt ſecũda intentio; id vero de quo prędicatione exercita denominatiua dicitur eſt prima intentio: quidditatiue quidem diffinitio generis competit generi ſecundo intentionaliter ſumpto, & in concreto,cui prædicatione ſignificata competit prædicari de pluribus differentibus ſpecie in quid, denominatiue vero cõpetit primę intentioni,vt animali, colori & ſimilibus; animal enim dicitur de pluribus differentibus ſpecie in quid,licet,hoc quod eſt prædicari quod ſecundam intentionem dicit,ei denominatiue inſit, & eodem modo tota generis diffinitio. Ita in ꝓpoſito diffinitio ſacramẽti pro forma li ſumpta, per ſe competit relationi ſigni ad ſignatum. ſ.ad gratiam vel effectum Dei gratuitum; & hoc in concreto ſumpto: ſed denominatiue competit ſuo materiali ſignificato,vt ablutioni & ſpeciebus Euchariſtiæ.

Quarto obſerua,quod ens non vnum ſeu per accidens bifariam dicitur: primo illud dicitur ens per accidens,quod conſtat ex rebus eiuſdem generis,quarum nulla in ordine ad aliam rationem actus vel potentiæ habet,cuiuſmodi eſt cumulus, & ens per accidens, eſt ens per aggregationem. Secundo ſumitur pro illo, quod ex rebus diuerſorum generum conſtat, quod proprie dicitur ens per accidens, vt homo albus, vt patet 5. Met. c. de ente & vno. neutrum autem horum generum eſt diffinibile proprie. De primo patet 4. Met. c.10. De ſecundo vero 7.Met.c.2.Nonnulli autem non recte conſiderantes nec metaphyſicantes,optime aſſeruerũt,ſacramentum non eſſe diffinibile,quia caret vnitate ad id requiſita, cum ad rationem entis per accidens pertineat, quoniam includit multa,vt res, & verba, & relationẽ, quæ nullatenus poſſunt vnum per ſe efficere.Cæterũ iſti non attendũt,ſacramentum poſſe ſumi vt pro per ſe ſignificato & proconnotato, ſeu pro formali, & materiali;vel pro aggregato ex iſtis;primo modo rationem diffi ibilis induit, non ſecundo, nec prout ſolum res & verba inter ſe vnitatem non habeant minime vnitatem ſacramenti impediunt, quia non ad diffinitionem &

eſſentiam ſacramẽti ſpectat, niſi vt additamenta, ſicut ſubiectum accidentis pertinet ad rationem eius & correlatiuum ad ſui correlatiui diffinitionẽ. Et confirmatur, nam ſi aliquod accidens, quod in vnico tantum eſſet ſubiecto, & ratio præciſa eſſet, quia illa plura non pertinerent per ſe ad rationem accidentis, ſed tamquam ad ditamenta, ita in propoſito, in ſacramentis concurrunt res & verba, vt ſtatim in hac controuerſia dicemus cæterum illa non pertinẽt per ſe ad rationem ſacramenti formaliter ſumpti, tã quam quid ipſi eſſentiale, ſed tamquam additamenta, ergo quantumuis in rebus ſenſibilibus, quę ad rationem ſacramenti tamquam additamenta pertinent, non reperitur vnitas, dummodo illa alia, quę ad rationem ſacramenti pertinent, non impediant vnitatem per ſe, non propter hoc ſacramentum erit non diffinibile, quia vt dixi, illa pluralitas eſt ſolum eorum, quæ concurrunt in ſenſibili ſignificante fundamentum illius rationis formalis, quam ſacramentum importat.

Quinto nota, quod ſacramentum, vt ex ipſa voce conſtat eſt, aliquid ſacrum, cum vero ex communi vſu in hac materia ſacramentum accipiatur pro ſigno, conuincitur eſſe ſignum ſacrum, in quouis vero ſigno ſacro duo conſiderari & attendi poſſunt: alterum eſt res ipſa ſignificans: alterum vero ipſa ſignificatio ſeu habitudo ad rem ſignificatã, & ex vtroq. cap. dici poteſt ſignum eſſe ſacrum; ex parte quidẽ rei ſignificantis, quia ipſa eſt ſacra pertinensq. ad diuinum cultum, & ſanctitatem animæ; ex parte vero ſignificationis, quia ipſa ſacra eſt, quæ de re ſacra, & ad rem ſacram terminatur, quo pacto maris rubri tranſitus licet non eſſet ſecundum ſe res ſacra, ſacer dici poterat ratione rei ſignificatæ. Sacramentum vero prout nunc de eo agimus, debet eſſe ex vtroque principio ſacrum, primo quidem ex parte rei ſignificantis, quia debet eſſe aliqua cæremonia ad diuinum cultum & animæ ſanctitatem ordinata, & conſtituta. ita Scot. in tota hac diffinitione, & Bonauen. & Gabr. Hoc quidẽ inductione patere poteſt, tam in ſacramentis veteribus quã nouis: circumciſio namq; per quam homines in Dei populo cõſignabantur, ſacerdotũ conſecratio, & ſi qua alia erant ſacramenta, cæremoniæ erant ſacræ, quod facile eſt etiam in ſacramẽtis nouæ legis videre. Solum de matrimonio poſset quis dubitare, quia non videtur eſſe cæremonia ſacra, ſed contractus quidam ciuilis; cæterum licet ex ſe & prout à voluntate humana vt a principali cauſa manat, ſit veluti quidam contractus moralis tantum, tamẽ vt a Chriſto ordinatum ad coniugibus ſanctificationem conferẽdam ſuo ſtatui neceſſariam, iam nõ eſt tantum ciuilis & moralis contractus, ſed cæremonia ſacra, quia nõ tantum efficit coniuges, ſed quantum in ſe eſt efficit ſanctos coniuges. Ratio autem communis, qua probari poteſt, ſacramneta omnia nouæ legis eſſe ſigna ſacra, ea eſt, quia totum eorum negocium ad cultum Dei religioſum ordinatur, ſcilicet vt homines p hæc ſigna in vno nomine religionis conueniãt in qua & ipſi ſanctificentur & Deum profiteantur, ſiue Religionis auctorẽ, id ipſum ex nomine & etymologia conſtat: nã ſicut veſtimentum eſt quo veſtimur, ornamẽtum quo ornamur, ita ſacramentum aptiſsime dicitur quo

ſa-

ſacramur, ſeu quo initiamur, dicitur etiam,& eſt ſacrum ſignum, ſacrum ex parte ſignificationis ſeu rei ſignificat, quę in ſacramentis eſt quid ſacrum, vt gratia vel effectus Dei gratuitus, qui ſemper ſacratus eſt. Vnde à Dionyſ.cap.2.de eccleſiaſtica hierarchia; ſacratiſsima ſigna vocantur ſacramenta,& in toto illo libro eorum ſignificationem ſacram appellat. Habent autẽ noſtra ſacramẽta duplicẽ ꝓpriam,& allegoricam; propria quidẽ reſpectu pręſentis officij ſcilicet gratię quam conferunt; allegorica vero reſpectu pręteriti,ſcilicet paſsionis Chriſti exhibetur.Sed circumciſioni nõcõuenit hoc poſtremum,quia cum Chriſti paſsionem præceſſerit, non poterit eſſe eius rememoratiuum ſignum, licet eam vt futura potuerant ſignificare.Hæc triplex ſignificatio expreſſe habetur in Baptiſmo, vt colligitur ex Pau.ad Rom. 6.vbi Baptiſmum ſignũ mortis & ſepulturæ Chriſti appellat, aiens: Quicumque ſumus baptizati in Chriſto Ieſu, in morte ipſius baptizati ſumus,conſepulti enim ſumus per Baptiſmum in morte. Signum vero gratiæ & gloriæ deinde nominat,cum nos per Baptiſmum vitam nouam accipere & reſurrectionis ſpẽ oſtendit,& de Euchariſtia canit Eccleſia:O ſacrũ conuiuium in quo Chriſtus ſumitur, recolitur memoria paſſionis eius mens impletur gratia,& futuræ gloriæ nobis pignus datur. In alijs autem ſacramentis hæc ſignificatio reperitur,quia omnia habent vim ex paſsione Chriſti, & omnia nobis conferunt ſpem gloriæ per gratiam, quam conferunt . Eſt autem diſcrimen inter ſignum certum et efficax, quia ad rationem ſigni certi ſufficit, quod quantum eſt ex parte ſua ſemper ſit cum ſuo ſignato, & ſignatum antecedat ſignum ordine naturæ, ac efficax dici non poteſt, niſi ordine naturæ ſignum præcedat ſignatum. vnde Sco. vbi ſup. artic.2.ſic ait,proprie dicitur ſignum efficax, ſi adhibito ſigno ſequitur ordine naturæ ſignatũ, & non è conuerſo; quia ſi ſignum ſequeretur ſuum ſignatum ordine naturę,etſi poſſet eſſe ſignum certum ſi nũquam careret illo ſignato præcedente,non tamen eſſet efficax, quia nullo modo eius poſitio efficaciam haberet reſpectu ſignati,ſed è conuerſo,vnde ſacramentum non ſolum debet eſſe ſignum certum ſed efficax.

Sed obijcies.Signum & ſignatum ſunt relatiua, ergo ſunt ſimul natura. ergo ſacramentum, quod vt diximus & dicemus,eſſe ſignum,non poteſt eſſe prius natura ſuo ſignato. Reſpõdet D.Bonau. in 4.d.1.ar.1.q.2.in ſolu.ad quartũ, id verũ eſſe de ſacramẽto ſub ratione ſigni,ſeu pro formali ſumpto, non vero pro materiali ſeu re ſubſtrata & denominata: vnde ablutio cum verbis ad Baptiſmum pertinens facta circa corpus hominis,quæ denominatur ſacramentum,eſt prius natura gratia baptiſmali, quam ſacramẽtum baptiſmi ſignificat, ſicut cauſa ſecũdum ſuum eſſe abſolutum eſt prior natura effectu;ſed ſicut cauſa vt relatiuum ad effectum,quod eſt ſimul natura cũ eo,ſequitur quod eſſe abſolutum cauſæ & effectus, ita ſacramentum pro formali cum ſit ſignum quod intrinſece relationem dicit ad ſignatũ quod eſt effectus ſacramenti pro ſe denominato ſumpti eſt neceſſario poſterius illo effectu ſumpto ſecũdũ ſuum eſſe reale & abſolutum:itaq. id,cui ratio ſacramenti conuenit denominatiue,& de quo dicitur, eſt prius natura

effectu,cuius eſt ſignum efficax; alio exẽplo ex ſecundis intẽtionibus ſumpto,quibus ſacramenta pro formali aſſimilantur, hoc explicari poteſt; genus & ſpecies ſecundo intentionaliter accepta ſunt ſimul natura; cæterũ ſi pro denominato ſumuntur, & pro ijs,de quibus, denominatiue dicũtur, ſignificat pro natura generis & pro natura ſpeciei, quæ ad primas intentiones pertinent; genus eſt prius natura ſpecie, & genus & ſpecies ſic ſumpta ſunt priora relationibus generis & ſpeciei,quia ab ipſis fundamentaliter cauſatur.Sacramentũ ergo proprie ſumptum ſicut de eo hic loquimur,eſt ſignum efficax gratiæ vel effectus Dei gratuiti ex diuina inſtitutione illam ſignificans.

Sexto obſerua, quod vt ait Scot. in 4.diſt.1.q.3.ar.4. ſacramentum diſtinguitur quaſi vox in ſuas ſignificationes, in ſacramentum proprie & improprie dictum ſacramentum: improprie dictum poteſt eſſe quidquid quoquo modo rem ſacram ſignificat, in qua ſignificatione purificationes, & ablutiones illius antiquæ legis, & genuflexiones,& proſtrationes,& ſimilia ſacramenta dici poterant; Sacramentum vero proprie dictum eſt illud,de cuius ratione eſt eſſe rei ſacræ ſignum, ita quod res illa ſacra,quam ſignificat,ſit quædam ſanctificatio in homine cauſata;ſed ſanctificatio omnis ad duplicem ſanctificationẽ reduci poteſt: Alia enim eſt ſanctificatio intrinſeca & coram Deo,quæ per gratiam ſanctificantem fit,poteſtque dici ſanctificatio ſimpliciter: alia vero eſt ſanctificatio externa legalis & ſecundum quid, quæ in veteri lege erat frequens non ſolum de hominibus,ſed de alijs rebus:licet enim de ratione ſacramenti in communi non ſit conferre interiorem animæ ſanctificationem per gratiam ſanctificãtem, quia vetera ſacramenta vniuoce cum noſtris in ratione ſacramenti conueniunt, non tamen illam cauſabant & nutriebant,eſt tamen de ratione eius aliquam ſanctificationem conferre, ſaltem imperfectam; ſacramentum in communi ſumptum eſt quædam cæremonia ſacra inſtituta ad conferendam homini aliquam ſanctificationem,& ipſam conferendo veram animæ ſanctitatem ſignificat. Nam ſi hæc interna ſanctitas, per ipſum ſacrum vel in ipſo confertur, per illam ſanctificatur,vt in noſtris accidit ſacramentis;ſi vero ſolum legalem & imperfectam ſanctitatem cõferat, vt ſacramenti rationem induat, neceſſarium eſt vt aliquid altius & diuinius, ſ.ipſam animę ſanctitatem ſignificet, qualiter illa vetera ſignificabant pręfigurando gratiam in ſacramentis nouæ legis conferendam. Nec ab hac ſignificatione excludi poſſunt vetera ſacramenta, etſi in illis ex vi ſacramẽti non daretur gratia, non enim de ratione ſacramenti eſt, vt gratiã,quæ in ipſo datur,ſignificãt,ac conſequenter nec quod ſit ſignum gratiæ demõſtratiuum, etſi id noſtris ſacramentis conueniat; ſed quod ſanctitatem aliquam etſi imperfectam conferat, & ſignificet perfectam:ſicut noſtra ſacramenta non ſolum ſignificant gratiã, quam conferunt,ſed & gloriam quã promittunt. Ex quo infertur,quod ſi ſignũ efficax illud dicatur, per quod datur gratia, non eſt de ratione ſacramenti quod ſit ſignum efficax ſanctitatis: ſi vero ſignũ practicum illud ſit, per quod aliqua ſanctitas, etſi externa, datur, & gratia conferenda ſigni-

gnificatur, vel tunc quando ſignum externum, vel poſtea conferenda: ſic omne ſacramentum ſignum practicum dici poteſt.

Sed obijcies, hunc modum ſignificandi ſanctitatem potuiſſe eſſe cõmunem aliquibus rebus, quæ ſacramenta non erant, vt tranſitui maris rubri, manducationi mannæ. Reſpondeo, ex duplici cauſa hæc à ratione ſacramẽti excluſa eſſe: primo, quia nullam ſanctitatem etiã externam conferebant: ſecundo, quia ſacramentum eſt cæremonia ſtabilis ex lege firmata ad ſanctitatem conferendam, & ſignificandam, cuius rei ratio prædictis rebus haud cõuenit. Ex ijs ſequitur, ſacramenta noua & vetera in ratione generica conuenire, licet ſpecie differant inter ſe, nam conueniunt tum in ratione cæremoniæ ſacræ, & in ratione ſigni gratiæ & ſanctificationis noſtræ; tum in ſignificanda Chriſti paſsione, quæ totius gratiæ eſt fons & origo; tum etiam in ſignanda gloria, quæ huius ſanctificationis eſt finis. Tertio modo dicitur propriiſsime ſacramentum illud, quod gratiam ſanctificantem vel effectum gratuitum ſignificat, vt Euchariſtia. His ita conſtitutis hæc noſtra controuerſia ſuis concluſionibus eſt abſoluenda.

Concluſio prima. Poſsibile eſt Deũ creare aliquem effectum viſibilem ad ſalutem hominis viatoris pertinentẽ. Hæc concluſio probatione non eget, quia Theologo eſt manifeſta ex potentia Diuina.

Secunda concluſio. Poſsibile eſt Deum imponere aliquod ſignum ad ſignificandum effectum inuiſibilem & gratuitum, quem poteſt producere hominique conferre, & ſimiliter eſt poſsibile determinare ſe, & diſponere ſe cooperaturum ad cauſandum effectum ſignificatum ad poſitionem ſigni ſemper & regulariter, niſi impediat diſpoſitio eius, cui adhibetur. Prima huius concluſionis pars probatur, quia nos poſſumus componere ſigna ad quodcumque intelligibile ſignificandum a nobis, ergo id melius poterit Deus efficere ad ſuos inuiſibiles effectus ſignificandos. Cum vero ſignum diuidatur in rememoratiuum, quod reſpicit præteritũ; & prognoſticum, quod futurum attendit; & demonſtratiuũ, quod eſt pręſentis, poſsibile eſt Deũ quodlibet iſtorũ inſtituere ad ſuos effectus ſignificãdos, cum id & nos poſsimus. Simili ratione poteſt ſecunda pars concluſionis probari, quia nos idipſum determinare poſſumus, ergo a fortiori ipſe Deus, quod cui eſt rerum ſumma poteſtas: tale autem ſignum, cui inſtituitur ipſum diſponit regulariter operari, poteſt dici ſignum verax & certũ, ad diſtinctionem ſigni incerti vel æquiuoci, ęqualiter habet ſuum ſignificatum concomitatum vel oppoſitum proprie ſumendo, ſi adhibito ſigno ordine naturæ ſequitur ſignificatum, vt quinto notabili diximus.

Tertia concluſio. Poſsibile eſt Deũ ad ſignificandum effectum inuiſibilem prædictum ac modo prædicto, ſcilicet, certitudinaliter & efficaciter, inſtituere aliquod ſignum ſenſibile, & etiam ſenſibile in ſe includens plura ſenſibilia ad eundem ſenſum vel ad diuerſa pertinentia. Hoc patet, quia id & nos poſſe de vno ſenſibili illum effectum ſignificantem, nemini dubium eſſe poteſt; ſed de ſenſibili plura ſenſibilia includente etiam diuerſorum ſenſuum oſtenditur, nam ſicut ad ſignificandam perfectionem

diui-

diuinam, quę perfectiſsima eſt & ſimplicisſima, poſsumus inſtituere iſtam orationē: Deus eſt infinite perfectus, quæ ex multis ſyllabis cōſtituitur, ita poſſumus inſtituere quod aliqua audibilia & viſibilia conceptum noſtrum ſignificarent, vt puta quod actum beneuolentiæ ſignificarent aliqua verba cum aliquo actu manus vel oſculo, ergo ipſe multo melius ad ſuum effectum inuiſibilem ſignificandum poterit aliquod ſenſibile & plura ſenſibilia diuerſorum generum conſtituere. Ex quibus euidenter ſequitur quod hæc ratio ſignum ſenſibile gratiā, vel effectum Dei efficaciter ex diuina inſtitutione ſignificans, non eſt ratio in ſe falſa ad modum, quo Phil 8 Met. c. de falſo, loquitur de ratione in ſe falſa, quæ illa eſt, cuius partes ſecum pugnant, nec ſimiliter in re coaleſcere poſſunt, vt partes rationis ipſius Chimęrę, quia nulla pars expoſitis in prędicta diffinitione alteri repugnat, ergo non eſt ratio in ſe falſa, & conſequenter non eſt ratio entis impoſsibilis, quia nihil eſt purum impoſsibile niſi cuius ratio eſt in ſe falſa; nec eſt ratio pure negationis aut priuationis, quia includit aliqua poſitiua. Ex quo infertur, ſignato illius rationis non repugnare eſſe, quod per quæſtionem An eſt, inquiritur, quia conceptui per illam rationem ſignato nō repugnat aliquod à parte rei correſpondere, ſicut repugnat ſignato & cōceptui obiectiuo Chimæræ, qa eſt ensomnino impoſsibile, & ſic ad rationem ſeu cognitionem Quid eſt, ſacramenti ſupponitur cognitio eius An eſt, nominiſque diffinitio ad diffinitionē quid rei, de quibus diximus ſatis notab. 5. Infertur etiam ex dictis, conditionem entis diffinibilis, primum ex narratis primo notab. ipſi ſacramento conuenire, quia non eſt non ens, quia non eſt impoſsibile, cuius partes ſecum pugnent, nec pura negatio vel priuatio, quæ ſolum pure non entia dicuntur.

Quarta concluſio. Aliæ tres conditiones ad ens diffinibile pertinentes conueniunt ſacramento, de ſecūda patet ex 3. & 4. notab. vbi oſtendimus nihil habere in ſe ſacramētum, quod vnitatem per ſe ad diffinibilē rationē ſpectatam impediat, eſt enim pro formali ſumptum per ſe vnū; nam ſenſibilia quæ ad eius diffinitionem ingrediuntur, non pertinent ad ipſam tamquam quid de eſſentia diffiniti, ſed tamquam additamenta: ſicut ad diffiniti onem accidentis pertinet ſubiectum: Et quamuis idem accidens in pluribus eſſet ſubiectis, vnitatem eius non impedirent, ſic nec plura ſenſibilia ad diffinitionem ſacramenti tamquam additamenta ſpectantia, eius vnitatem per ſe deſtruunt: quo circa etſi in ipſis ſenſibilibus vnitas non reperiatur, inuenitur tamen in ſacramēto ea, quæ vt ſit diffinibile eſt neceſſaria; nam in ratione ſacramenti formali intelligitur eſſe ſignum & etiam illa, quæ veluti differentiæ illud denominant communiter ſunt ex inſtitutione & efficaciter: alia vero duo, quæ ibi reponuntur vt ſenſibile, & effectū Dei gratuitum, ſunt ibi tamquam additamenta; primum vt ſubiectum ſiue vt fundamentum, ſecundum autem vt correlatiuum, at pluralitas quęcumq; vel ſubiecti in ſe, vel vt correlatiuum non prohibet relationem eſſe diffinibilem: ita enim iſte conceptus eſt per ſe vnus apud intellectum ſignum ad placitum efficax, ſicut eſt conceptus paternitatis, & paternitas poſſet diffiniri, ita proprie ſi eſſet in

duo-

duobus ſubiectis, nõ obſtante eorum pluralitate fundamenti & ſubiecti ac ſi in vnico tantum ſubiecto vel fundamento eſſet, quia illa eius rationem & diffinitionem ſolum vt additamẽta ingrediuntur. De quinta cõditione rei diffinibilis dico, qđ in rõne nominis ſacramenti prædicta includitur aliquid, quod dicit ens rationis. ſ. hoc quod eſt eſſe ſignum ex inſtitutione diuina & efficax, quia ſignum relationem dicit, non quidem realem, ſed rationis quia ſuum conſequitur fundamentum ex natura rei, nam etſi in re ſit aptitudo ad ſignandum effectũ ſignatum, tamen actualis ſignatio non conuenit ſibi niſi per actum imponentis. Reſtringendo ergo diffinitionem ad ens proprie dictum extra animam illa diffinitione quid nominis ſacramenti non exprimit quid ſacramenti, quia ſicut ſacramentum ſic non eſt ens, ita nec habet quid proprie quod per diffinitionem explicetur, attamen eo modo: quo diffinitio exprimit vnum cõceptum per ſe in intellectu, ſiue ille conceptus ſit rei extra animam ſiue rationis, bene poteſt diffiniri quo modo & non alio diffiniuntur ſecundæ intentiones logicales, non enim ſignificant quidditates extra animam, ſed tantummodo cõceptus in animam ſed per ſe vnus, ſic autem habere diffinitionem ſufficit ad ſcientiam proprie dictam, alioquin Logica non eſſet ſcientia: & in huiuſmodi diffinitionibus genus & differentia inueniuntur & propriũ eo modo, quo Logica de differentia, genere, & proprio loquitur, ſic in ratione quid nominis explicata, ſeu poſita ſacramenti ponitur ſignum, vt genus ex inſtitutione, et efficax vt differentia, ſenſibile vero vt fundamentum relationis gratia, vel effectus gratuitus Dei vt correlatiuum. De quarta vero & quinta conditione rei diffinibilis patet, quod ſacramento conueniãt, non enim habet conceptum ſimpliciter ſimplicem, ſed ſimplicem in plures conceptus reſolubilem, ſiquidem conſtat ex genere & differentia. Non eſt præterea quid ſingulare cuius non eſt diffinitio, ſed vniuerſale plures ſub ſe continens ſpecies, ex quo ſequitur quod ſuppoſita ratio quid nominis ſacramenti ſit illa, quã ſupra poſuimus, poteſt ſimpliciter & per ſe diffiniri, eo modo quo ſecundę intentiones ſunt per ſe diffinibiles, & qđ abſolute nihil repugnat quin abſolute & veriſsime diffiniatur, niſi q̃a proprium eius formale eſt ens rationis, vel niſi q̃a includit aliquod quod eſt præciſe ens rationis: ex ijs concluditur ordo, quem cognitio an eſt, & quid eſt inter ſe habent: cognitio enim an eſt præſupponitur ad cognitionem quid eſt, vt concluſione prima & nota. ſecundo diximus: et ad cognitionem an eſt præſupponitur diffinitio quid nominis, ex quo quæſtio an eſt intelligitur. Nam ſi conceptui quid nominis non repugnat aliquod a parte rei correſpondere, concluditur non repugnantia eius ad eſſe, quæ per cognitionem an eſt cognoſcitur & requiritur, quia ſubſequitur cognitio quid eſt, & in habentibus quid eſt eadem eſt ratio exprimens quid dicitur per nomen eſt vera diffinitio quid rei: nam ſecundum Philoſophũ 4. Met. ratio quam ſignificat nomen eſt diffinitio, nomen enim imponitur ad rei eſſentiam ſignificãdam, ac proinde ratio exprimẽs quod dicitur per nomen diſtincte & per partes, exprimit diſtinctum conceptum eſſentiæ.

Quin-

Quinta concluſio. Si teneamus ſacramentũ eſſe quid cõmune ad noua & vetera, vt ſupra ita eſſe notauimus, ſic debet diffiniri, ſacræ rei ſignũ vel inuiſibilis gratiæ viſibilis forma, intelligendo nomine gratiæ ſanctitatem ſimpliciter & perfectam, vel ſecundũ quid & imperfectam; ab vtraq; enim ſacramentum ſecundum ſuam rationẽ communem abſtrahit. Illa vetera legalem ſanctitatem ſignificabãt primo & efficiebant, licet enim gratiam in ſacramẽtis nouæ legis conferendã precipue figurauere, ſed non ex ſecũda ratione, ſed ex prima rationem ſacramenti habebant; ſed a ſacramẽtis illam legalem ſanctitatem ſolum ſignificantibus & conferentibus, excipio circumciſionem, quæ gratiam iuſtificantem conferebat, ſignum quidem non naturale ſed ad placitũ, non abſolute, ſed ſacramẽtum vtroq; modo, ex dictis notabili quinto, eſtque cæremonia ſacra ad aliquam ſanctitatem homini conferendam inſtituta, de cuius ratione eſt, vt not. 6. diximus, vt ſit ſtabilis & permanens legeque confirmata, a cuius ratione & ablutio ab excommunicatione, & aquæ luſtralis ac multa alia facile excludun tur, cum non ſint cæremoniæ ſacrę ad ſanctitatem cõferendam, & gratiam conferendam inſtitutæ.

Sexta concluſio. Eo modo, quo ſacramenti poteſt eſſe diffinitio hæc eſt eius diffinitiua & completa ratio, ſignum ſenſibile gratiam Dei vel effectum eius gratuitum ex inſtitutione diuina efficaciter ſignificans, ordinatum ad ſalutem hominis viatoris hæc eſt diffinitio ſacramenti propriiſſimè accepti. Declaratur aũt in hunc modum, in primis ſignum, ponitur loco generis, ex inſtitutione vero diuina & efficaciter loco differentiæ, ſenſibile vt ſubiectum vel fundamentũ; effectum vero Dei gratuitum vt correlatiuum relationis nomine ſigni & ſacramẽti importati, ſignum quidem dicitur non vtcumq; ſed vt tale, quod ſit ſacramentum in ſe ſeu ratione rei ſignificantis & ſimiliter ratione ſignificationis & rei ſignificatæ, ita quod res ipſa ſignata ſit ſacra ſicut not. quinto expoſuimus. Secundo hoc ſignum dẽt ex inſtitutione diuina ſignificare vt diſtinguatur ſacrum a naturali ſigno, qđ naturaliter & nõ ad placitũ ſignificat. Preterea hoc ſignũ dẽt eſſe efficax id eſt certũ & demõſtratiuũ effectus qui fit, ſitq; prius naturaliter ſuo ſignato, regulariterq; habeat illud niſi indiſpoſitio eius, cui adhibetur, impediat modo quo 8. notab. diximus. Ponitur ſenſibile vt aduertas ſacramenta debere eſſe ſignum ſenſibile, & cõſequenter rem, quæ ad ſignificãdum imponitur, debere eſſe naturalem & ſenſibilẽ, ſic quę Sco. & omnes Theol. in 4 d. 1. & D. Th. 3. par. q. 60. art. 4. cũ D. Aug. 19. contra Fauſtum c. 11. & etiam conſtat ex diffinitione ſigni, quẽ Aug. tradidit 2. de Doctr. Chr. c. 1. ſignum eſt quod preter ſpeciem, quam ingerit ſenſibus, facit in cognitionem alterius venire, quæ eſt diffinitio ſigni humani, ſeu hominum cognitioni ac cõmodata humana; namq. cognitio a ſenſibus incipit. Cum ergo dicimus ſacramentum in genere ſigni conſtitui, intelligimus de ſigno humano, atque adeo de ſigno ſenſibili, quod pro tanto humanũ dicitur, quia humanæ cognitioni congruit: vnde ſumitur prima congruentia, ob quam ſacramenta in rebus ſenſibilibus ſunt conſtituta, quia ſcilicet ex rebus ſenſibilibus ad intelligibilia contemplanda homo

mo deducitur: quo circa valde fuit cõgruum ipſo exteriori & ſenſibili religionis cultu internã ſignificari ſanctificationẽ, vnde Chryſ. ho. 60. ad pop. ſic ait: Si incorporeus eſſes, incorporea dediſſet tibi ipſe dona, nunc autem quia coniuncta eſt corpori anima tua, ſub ſenſibilibus tibi intelligenda tradit. Ex quibus verbis ſecunda congruẽtia elici poteſt, cum enim homo corpore & anima conſtet, non ſatis erat vt corde crederet, niſi etiam actibus corporis ſuam fidem profiteretur ipſiſque Deum colat, ſeſeq. ei ſubmittat, vt cũ mente & corpore Deum offenderit, congruentiſsimũ fuit, vt per corporea ſacramenta curaretur ac ſanctificaretur. Tertia congruẽtia eſſe poteſt, quia cum homines naturali ratione ducti in vnum populum congregentur, ita per Chriſtum cum ſumma ſapientia ſciat omnia diſponere in vnum eccleſiæ corpus viſibile, per aliqua communia ſigna debuerũt ad Deo cultum debitũ exhibendũ, vniri. Additur in eadem diffinitione ſacramenti, Gratia ſanctificans animã, quæ per ipſa ſacramenta ei confertur, quæ eſt interior & perfecta ſanctitas: Cæterum quia ſacramenti Euchariſtiæ eſt permanens, neq; in vſu conſiſtit & cõficitur, ſicut cætera ſacramenta additur in diffinitione, Vel effectum Dei gratuitum, quia eſt gratia .... vel exiſtentia corporis Chriſti ſub ſpeciebus, quam & ipſæ ſpecies ſignificant comprehenderetur, quæ non eſt gratia inhærens ſanctificans animam, hoc enim confert vt ſacramentum, cũ recipitur ipſa Euchariſtia. Ex iis collige, quod iuxta hanc diffinitionem ſacramenti a Sco. traditam ſolum ſacramenta nouæ legis rationem ſacramẽti habent, nec non & circumciſio in illa lege veteri iam abrogata quãdo vigebat, & ſimiliter ſacramentum legis naturæ ante circumciſionem inſtitutum, quo peccatum originale delebatur; alia vero quæ in veteri lege ſacramenta erant, hac diffinitione non cõprehenduntur quia non erant ſigna demõſtratiua gratiæ, quæ cauſaretur ab eis, vel ad eorum poſitionem ſequeretur, ſed ſolum ſignificabant & conferebant ſanctitatem abſolute cõmunem ad perfectam & imperfectã legalẽ, quarum prima in ſolis prædictis ſacramentis ſignabatur, ſecunda vero in aliis, etſi figurarent & ſignificarent ſanctitatem perfectam in ſacramentis nouæ legis tribuendam.

Septima concluſio, quæ reſpondet quæſtioni. Hæc ratio inuiſibilis gratiæ viſibilis forma ſi recte intelligatur, & per alia non explicata ſuppleatur, eſt propria ratio diffinitiua. Hanc concluſionem ſic probo: Illa ratio ſic intellecta & ſuppleta eadẽ eſt cum illa, quã præcedẽte concluſione aſsignauimus; ergo eſt bona, ſicut & illam bonam eſſe oſtendimus. Conſequentia eſt bona; antecedens vero probatur ſic à Scot. quod ponitur forma, debet intelligi pro ſigno ſẽſibili eo modo, quo imago Herculis dicitur forma Herculis; quod ibi additur viſibile, debet intelligi pro ſenſibili in communi, & pro tanto debet intelligi viſibile poni pro ſenſibili cuiuslibet ſenſus, quia viſus eſt excellentior omni ſenſu, et plurium differentiarum cognoſcitiuus ſecundum Phil. 1. Met. in Proœmio, ponitur etiam ibi Viſibile pro ſenſibili ſiue vno ſiue pluribus, et hoc pluribus pertinẽtibus ad eundem ſenſum vel ad alium & alium; ponitur vero ibi Gratiæ inuiſibilis pro effectu Dei gratuito interiori ordinato ad ſalutem

homi-

hominis viatoris, debent etiam ſuppleri diffinitiones ſignificantes ſignũ, puta ex inſtitutione, contra ſignum naturaliter & efficaciter, contra ſignũ ęquiuocum, & ſignum, quod ſequitur ſuum ſignatum. Diffinitio ergo aptiſſima, quæ explicatiſsme rationem ſacramenti declarat, eſt illa, quam Scotus aſsignat, quamque nos quinta cõcluſione ſtatuimus; et niſi per illam alię ſuppleantur iuxta Scotum, & magis proprium ſenſum, & acceptionẽ ſacramenti rigoroſam, non ſunt aptæ. Sed ad clariorem huius rei explicationem

Aduerte, quod licet Deus poſsit ſignum aliquod ſpirituale ſtatuere gratiam ſignificans efficaciter, illud tamen non eſſet ſignum humanum, ſed potius Angelicum; quo circa tale ſignum non eſſet ſacramentum, prout nunc de ſacramentis loquimur, nã ſacramenta vocamus quædam ſigna hominibus accommodata, quibus vti poſsint ad exhibendum Deo cultum corpore & anima.

Sed obijcies contra, quia character res ſpiritualis eſt, cum tamẽ ſacramẽtum eſſe omnes concedant. Præterea Chriſtus eſt in Eucharistia modo inſenſibili, vt infra ſuo loco dicemus, eſtq. tamẽ ſacramentum. Rñdeo, tria a Theologis in ſacramentis diſtingui. ſ. rem tantum, ſacramentum tãtum, & rem & ſacramentum ſimul; res tãtum dicitur, quæ ſignificatur & non ſignificat; & hæc poteſt eſſe omnino ſpiritualis, & inſenſibilis, vt gratia. Sacramentum tantum dicitur, quod ſignificat & non ſignificatur quod ſenſibile eſſe neceſſe eſt, de quo præcipue hic loquimur. Res verò & ſacramentum ſimul dicitur id, quod non ſolum ſignificat, ſed etiam ſignificatur. Illa vero, de quibus procedit obiectio, ſunt res & ſacramentum ſimul, ſed quatenus res ſunt, nihil obſtat, quod inſenſibiles ſint & ſpirituales: quia hic res optimè per res ſenſibiles ſignificari poſſunt; quatenus vero sũt & ſignificant ſacramentum, oportet quod aliquo modo ſenſibiles fiant, ſaltem per aliud; quo modo res inſenſibilis poteſt eſſe aut pars ſacramenti, aut res & ſacramentum ſimul, quatenus vt coniuncta ſigno ſenſibili aliquo modo manifeſtatur: quo pacto interior contritio quodammodo ſenſibilis fit per ſigna doloris exterioris; & Chriſtus videri dicitur per panis & vini ſpecies, & quia per modum cibi videtur, interiorem animi refectionem ſignificat. Et quamuis ſacramentum ſignum ſit ad placitum, nec ad ſigni placitum interius ſemper et abſolute inſit aliqua proportio & ſimilitudo requiſita, vt patet de ramo viridi pendente, qui vini venditionem ſignificat, cum quo tamen nullã proportionem & ſimilitudinem habere videtur. Cęterum imponentis ſapientia magis elucet, magis que ſeruatur proportio, quãdo in huiuſmodi ſignis inſtituendis ſimilitudo aliqua & proportio ſeruatur, ſicut id diuina ſapientia in ſacramentis inſtituendis obſeruauit; neq; hæc proportio & ſimilitudo rerum ſigni ad placitum excludit, cum ex natura ſua non ſit illud ſignum rei ſupernaturalis & inuiſibilis ſignificatiuum, præſertim cum verba intercedãt, quæ niſi ex voluntate inſtituentis nullam analogiam ad effectum ſignatum habent; quæ impoſitio vt duret, etſi quid reale non ſit, ſufficit quod ſimul re ipſa facta ſit, nam ex hoc quaſi humano more loquendo, relinquitur in re impoſita habilitas

tas quædam ad excitandum intellectum, vt per eam rem aliam cognoſcat: Sed hæc inſtitutio & impoſitio ſigni ſacramentalis publica & ſtabili lege fieri debet, quę duret pro aliquo ſtatu, in quo ex ordinatione diuina in talem modum colendi Deum homines profiteantur, vt patet de circũciſione in lege veteri, q̃ pro toto Synagogæ ſtatu erat duratura; & noſtra ſacramenta pro ſtatu legis euangelicæ. Et ratio huius eſt, quia ſacramenta, vt diximus, ſunt quædam cęremoniæ, in quibus omnes fideles conueniũt, qui eiuſdem Eccleſię ſunt membra, et ſanctificantur per ea, & iuxta Dei beneplacitum eum colunt; atq; ita vnam Eccleſiam conſtituunt, vnumq; religionis modum, cuius vnitas etſi non præciſe in ſacramentorum vſu conſiſtat, eſt tamẽ ad eam neceſſaria. Sicut ergo Religionis & Euchariſtiæ ſtatus eſt permanens, ſic etiam ſacramenta permanentem debent habere inſtitutionem.

AD ARGVMENTA in principio Articuli poſita.

AD primum patet ex dictis reſponſio, quod ſacramentum dicitur, id eſt ſignum ſenſibile gratiam ſignificans, ad quod non requiritur quod ipſius gratiæ ſignificatæ ſit forma.

Ad ſecundum patet, quod vnica tantum eſt ſacramenti diffinitio, non quod vna diffinitio completa, qualis eſt illa, quam concluſione quinta ſtatuimus.

Ad tertium patet ex notabili quarto, quod ſacramentum ſumptum pro formali eſt per ſe vnũ, etſi ſumptum pro denominato et materiali hanc vnitatem non habeat; ex cuius non vnitate non ſequitur non vnitas per ſe ſacramenti pro formali ſumpti.

Sed obijcies forſan, q̃d relatio non eſt per ſe vna, niſi propter fundamẽti vnitatem, ergo cum hæc relatio ſacramenti non habeat fundamẽtum per ſe vnum, non poterit ipſa eſſe per ſe vna. Reſpondet Scotus vbi ſupra ad primum principale in hunc modum: Reſpondeo, quod etſi forte id eſſet verum de relationibus realibus, de quibus tamen eſt dubiũ, quia forte in multis trahentibus vnam trabem eſt vna relatio trahentium ad vnum tractum, tamen in relationibus rationis propoſitio eſt falſa, quia plura quantumcunq; diuerſa poſſunt cõcurrere in fundamento vnius relationis rationis; non.n. oportet niſi quod plura & multa ibi concipiantur, quaſi in ordine ad aliquod ſignificatum. Hoc patet, q̃a huius relationis vnius, quæ eſt ſignificare vinum bonum, bene poteſt eſſe fundamentum totum iſte circulus coopertus folijs hederæ in cruce poſitus: & ratio eſt, quia huiuſmodi relatio rationis non noſcitur ex natura fundamenti, ſed ex cõparatione intellectus, licet aliquando habeat in re fundamentum, id quod patet in ſecunda generis intẽtione, quæ habet fundamentum in naturis diuerſorum generum.

Ad quartum patet ex ſeptima cõcluſione, quomodo ſumatur ibi inſenſibile pro ſenſibili.

Ad quintum reſpondeo, in ſacramento poſſe & rationem ſigni, & rationem cauſæ ſignificari, ſed ratio ſigni eſt ratio generica, ob idq; ſignum tamquam genus in ſacramenti diffinitione conſtituitur: ratio vero cauſæ ad rationem ipſius ſigni ſpectat quaſi diffe-

ſi differentia, quæ per illam particulã Efficaciter intelligitur

Ad confirmationem concedo, ſacramentum rem occultam ſignificare, ad quam ſignificandam, & ab hominibus intelligendam, ſignum ſenſibile congrue fuit à diuina ſapientia inſtitutum.

ARTICVLVS II.

An res & verba, quæ ſunt materia & forma ſacramentorum, ſint partes componentes, & conſtituentes ſacramentum.

PArs negatiua probatur primo, q̃a quæſtio ſupponit falſum, ſ. res & verba eſſe materiam & formam ſacramenti, id videtur impoſsibile, quia certam rationẽ formę habere nõ poſſunt, cum forma ſit in materia: verba Baptiſmi, ſunt vt forma in ipſa ablutione; & verba ſacramenti pœnitentiæ, quę ſunt Ego te abſoluo, in confeſſione, & in alij pœnitentis actibus, & verba conſecrationis Euchariſtiæ in pane & vino; ergo non habent rationem formæ, & conſequenter non habent rationem partium componentium ſacramentum.

Secundo. Sacramentum eſt vnum per ſe, quia habet vnum per ſe conceptum vt ex art. præcedenti conſtat; ſed res & verba non poſſunt vnum per ſe efficere, cum vnum rationẽ potentię reſpectu alterius non habeat, ergo non poſſunt eſſe partes cõponentes ſacramentum.

Circa hanc quæſtionẽ duas in vniuerſum reperio ſententias: prima aſſerit, formam ſacramenti non eſſe ipſius ſacramenti partem, ſic ſentit Sotus in 4. d. 3. art. 1. tractans de baptiſmo, vbi totam baptiſmi ſignificationem in ablutione cõſiſtere affirmat, idem docet de pœnitentia 14. d. eiuſdem lib. & conſequenter de omnibus ſacramentis, quæ in vſu conficiũtur, & a fortiori illud aſſerit de Euchariſtia, quia materia eius eſt permanens; quocirca d. 6. q. 1. ar. 1. dicit, formam ſacramenti Euchariſtiæ eſſe ſacramentale quoddam. Ratio huius ſententiæ fundamentalis eſt, quia in artificialibus tota ſubſtantia rei eſt materia, & pro ea ſupponunt nomina huiuſmodi res ſignificantia.

Secunda ſentẽtia videtur eſſe Scoti, aſſerentis, materiam & formam ſacramentorum non ſemper eſſe ſacramenti partes, ſed interdum eſſe, & interdum non eſſe, iuxta varias ſacramẽtorum ſignificationes; hæc autem ſignificatio eſt aliquando tota in toto compoſito ex materia & forma, vt in Baptiſmo & Cõfirmatione, in quibus partes componentes ſunt materia & forma: interdum vero ſola forma huiuſmodi ſignificatio eſt, vt in ſacramento pœnitentiæ, in ablutione ſacerdotis, & tunc illa eſt totum ſacramentum; materia vero ſolum conuenit vt quid præ requiſitum. E contrario vero aliquando tota ſignificatio eſt in materia, forma vero ſolum ſe habet vt efficiens, reſpectu materiæ, vt videre eſt in Euchariſtia in qua ſignificatio eſt in ſpeciebus ſacramentalibus, & ſolæ ipſæ ſunt ſacramentũ, forma vero eſt ſolum cauſa efficiens ſacramenti, nec eſt huius pars, ſed ſola materia eſt totum ſacramentum. Hęc ſentẽtia colligitur ex eodem Scoto in 4. d. 3. q. 1. & d. 8. q. 1. & d. 16. q. 1. Ad huius rei intelligentiam

Primo obſeruandum eſt, quod ſi ſacramentum ſumatur pro per ſe ſigni-

gnificato, forma ipſius eſt ipſa relatio ſigni, qua formaliter eſt ſacramētum, ſicut forma albi formaliter ſumpti eſt ipſa albedo, & forma generationis eſt ipſa genereitas: materia vera Sacramenti eſt totum fundamētum ipſius, quod ſacramentum denominatiue dicitur, ſicut animal dicitur genus. Si vero ſumatur pro per ſe ſignificato, quod eſt totum fundamentum illius relationis, quod ſacramentum pro formali importat, quodque nomine in ſacramento importatur tunc in ipſo conſideramus res & verba, ex quibus quodammodo vnum efficitur.

Secundo obſerua, compoſitionem per ſe fieri non poſſe, niſi ex per ſe actu, & per ſe potentia; itaque ex ijs duobus compoſitio ſeu compoſitum proprie & in rigore phyſico & metaphyſico conſtat; in compoſitione phyſica materia eſt per ſe potentia, forma vero ſubſtantialis eſt per ſe actus; in metaphyſica vero genus habet rationem per ſe potentiæ, & differentia per ſe actus. Sic autem res ſe habet, quod materia eſt prior forma, habetque rationem determinabilis; forma vero poſterior, habetque rationem determinantis. Rurſus forma eſt ſpiritualior & perfectior ipſa materia. Hæc compoſitio propria & rigoroſa nullo modo reperiri poteſt inter ea, quorum neutrum eſt per ſe potentia, aut per ſe actus alterius; cum enim in Sacramento pro per ſe denominate ſumpto, res & verba ſic nullatenus ſe habere poſſunt, (quis enim ſanæ mentis verba per ſe denominare & actuare ablutionem, & contra per ſe denominari ablutionem à verbis affirmabit?) in ipſis ratio materiæ & formæ reperienda eſt quaſi per metaphoram & ſimilitudinē ad materiā & formam, quamque Scotus in 4. d. 3. q. 2. ſic inuenit, aitque veram; tamen ſi in fundamento iſto ſint plura, ex quibus aliquo modo fit vnum Sacramentum, quæ non omnino æqualiter ſe habent, ſed alterū ſit quaſi præuium & determinabile; alterum quaſi poſterius & determinatio præcedentis, primum poteſt dici quaſi materia per quandam ſimilitudinem ad materiam, & alterum forma; materiei enim eſt præcedere ſuam originem & determinari, forma vero ſequitur determinare. Similiter illud, quod eſt principalius & actualius, poteſt dici forma reſpectu potentialioris, & quod eſt ſpiritualius, poteſt dici forma reſpectu huius, quod eſt minus ſpirituale. Ad propoſitum dico, quòd in ijs Sacramentis, in quibus res & verba concurrunt, tanquam eorum partes, potior pars ſunt verba, quia ex Auguſtino 2. de Doctr. Chriſt. cap. 1. verba inter homines obtinuerunt in ſignificando principatum: at tota ratio ſacramenti eſt in ſignificando; ergo ex hac parte verba ſunt potiora in ſacramentis quam res, & in Baptiſmo verba quam ablutio; Quocirca verba ob eorum principalitatem in ſignificando poſſunt dici forma reſpectu rerū, quæ ad ſacramentum concurrunt. Secundo, quando verba reſpectu rerum ſunt determinantia, vt in Baptiſmo ablutio per verba Baptiſmi determinatur: Vbi ergo in aliquo ſigno ſenſibili ſacramentali res & verba concurrunt ſimul, verba ob metaphoras ſupradictas forma dicuntur, non quidem proprie, ſed per metaphoram & ſimilitudinem ad formam; res vero, quæ minus principales ſunt in ſignificando, determinantur, quę per verba per ſimilitudinem ad mate-

riam dici poſſunt materia Sacramēti.

Tertio obſerua, partes in multiplici differentia ſitas eſſe; aliæ namque ſunt eſſentiales, vt partes phyſicæ, cuiuſmodi ſunt materia & forma; & metaphyſicæ, qualia ſunt genus & differentia: aliæ ſunt integrantes, vt manus, caput, brachia in animali, & fundamentum, parietes, & tectum in domo. His conſtitutis ſit

Prima concluſio. Si Sacramentum formaliter accipiatur, ſiue pro per ſe ſignificato in ſua ratione eſſentiali, nec res, nec verba includit tanquam partes eſſentiales eius & quidditatiuas: Concluſio hæc ſatis colligitur ex ſupradictis, ſiquidem res & verba, quæ ſub ly ſenſibile comprehenduntur, ad Sacramenti diffinitionem ſolum additamenta pertinere oſtendimus, & veluti fundamentum & ſubiectum relationis, quam pro formali Sacramētum importat, vt art. 1. cap. præcedenti oſtendimus: at id, quod vt additamentum ad diffinitionem alicuius ſpectat, non eſt de formali ratione eius; quia res abſoluta, quale eſt huiuſmodi fundamentum, nō poteſt eſſe de ratione formali & eſſentia relationis: Sed res & verba ſunt veluti fundamentum relationis, quam dicit Sacramentum ad rem ſignificatam; ergo non poſſunt eſſe de eius ratione formali & eſſentia. Tandem ſubiectum non eſt de ratione formali & quidditatiua accidentis, vt de ſe patet; ergo nec fundamentum eſt de eſſentia relationis, quia ſicut ſe habet ſubiectum ad accidens, ita fundamentum ad relationem, quantum ad rationes formales & diffinitiones; quia ſicut ſubiectum pertinet vt additum ad diffinitionem accidentis, ita fundamentum vt additum ad rationem & diffinitionem Sacramenti ſpectat. Concluſio eſt Scoti in d. 1. q. 1.

Secunda concluſio. Si Sacramētum ſumatur pro per ſe denominato, de quo Sacramentum formaliter dicitur, ſicut genus de animali, vt Baptiſmus pro ablutione & verbis, non eſt quid compoſitum ex rebus & verbis, propria & rigoroſa compoſitione, ſed metaphorica & ſimilitudinaria. Probatur prima pars, quia vt notabili primo diximus, propria & rigoroſa compoſitio non fit, niſi ex per ſe actu & per ſe potentia; ſed clariſſimum eſt, res ipſas in ordine ad verba, vel contra, nec rationem, pro per ſe actus, nec rationem pro per ſe potentiæ habere; ergo nullatenus ex ijs compoſitum poteſt eſſe propria & rigoroſa compoſitione compoſitum. Cōſequentia eſt euidēs; minor vero probatur, quia ſola materia phyſica & forma ſubſtantialis habent rationem per ſe potentiæ & per ſe actus in rebus: at quis poterit intelligere ablutionem eſſe per ſe potentiam in ordine ad verba, quibus Baptiſmus conficitur, & verba eſſe per ſe actum in ordine ad ablutionem? certe cum neutrum ſit materia prima, nec forma ſubſtantialis, ſatis conſtat, non eſſe per ſe potentiam, nec per ſe actū. Nec ſi per ſe potentiam & per ſe actū metaphyſice conſideres, cuiuſmodi ſunt genus & differentia in compoſitione ſpeciei, rem & verba per ſe potentiam & per ſe actum eſſe affirmabis, qua enim ratione verba ablutionis differentia eſſe poſſunt? Neque enim ablutio per ſe, ſicut genus per differentiam determinatur ad eſſe Baptiſmi, vt ſatis de ſe patet. Quocirca noſtra concluſio indubitata eſſe debet apud omnes Doctores. Secunda pars eiuſdem concluſionis patet ex

dictis

dictis in fine ſecundi notabilis. Hanc concluſionem tenet Scotus in 4. d. 3. q. 2. diſputans de Baptiſmi diffinitione.

Tertia concluſio. In omnibus nouę legis ſacramentis reperiuntur res, vt materia, vel quaſi materia, & verba, vt forma, vel quaſi forma. Concluſionem hanc ponit Bellarminus lib. 1. de ſacramentis in genere capit. 18. quam ſaltem quo ad modum loquendi à nemine negandam eſſe fatetur, quia habetur expreſsè in Concilio Florentino, in inſtit. Armenorum, quę ſacro Concilio approbante facta eſt; Et ita in ſacris literis expreſsè habemus, res & verba in quatuor ſacramētis, in Baptiſmo Marc. 16. Baptizantes eos in nomine Patris & Filij & Spiritus ſancti: In Euchariſtia Matth. 26. vbi ponitur panis vt res & verba, Hoc eſt corpus meum. In Confirmatione Actorum 8. vbi ponitur manus impoſitio & oratio, quæ verbis fit. In Extrema vnctione Iacobi 5. vbi ponitur vnctio & oratio. De cæteris autem Sacramentis quamuis non ſint apertè ſcripturæ, tamen ex traditione Eccleſiæ conſtat, vti Concilium Trident. vbi ſupra explicauit. Ratio vero à priori, ob quam omnia Sacramenta rebus & verbis conſtant, poſita eſt in voluntate Chriſti inſtituentis; congruentiæ vero ſunt, quas D. Thom. ad Ferr. 3. par. q. 6. art. 6. dilucide ſatis & ſtudioſe affert: ait enim, quòd cum Sacramenta ad hominum ſatisfactionem veluti quædam efficacia ſigna adhibentur, tribus modis conſiderari poſſunt, & quouis modo eis congruit, quòd verba rebus ſenſibilibus adhibeantur.

Primo conſiderantur ex parte cauſæ ſignificantis, quod eſt Verbum incarnatum, cui Sacramento quodammodo conformatur in hoc, quod rei ſenſibili verbum adhibetur, ſicut in myſterio Incarnationis carni ſenſibili eſt verbum Dei vnitum.

Secundo cōſiderari poſſunt ex parte hominis, qui ſanctificatur, qui ex corpore & anima componitur, cui medicina ſacramentalis proportionatur, quæ per rem viſibilem corpus tangit, & per verbum ab anima creditur, iuxta Auguſtinum ſuper illud Ioan. 15. Iam vos mundi eſtis, &c. dicentem, vnde eſt iſta tāta virtus aquę, vt corpus tangat, & cor abluat, niſi fauente verbo, nō quia dicitur, ſed quia creditur.

Tertio conſiderari poſſunt ex parte ipſius ſignificationis ſacramentalis; cum vero verba in ſignificando, vt ſupra dicebamus, principatum obtinuerint, poſſunt enim diuerſimode formari ad ſignificandos diuerſos mentis conceptus, propter quod per ea magis diſtinctè poſſumus exprimere, quod mente concipimus, ideo ad perfectionem ſignificationis ſacramentalis factum eſt, vt ſignificatio rerum ſenſibilium per aliqua verba determinaretur: nam aqua ſignificare poteſt abſolute ablutionem, ſed cum dicitur: Ego te baptizo in nomine Patris &c. determinatur ad ſignificandam emundationem ſpiritualem: quamuis autē hæc certa ſint de noſtris Sacramentis, tamen de Sacramentis veteris legis probabile eſt, nulla habuiſſe verba, quia in ſacra Scriptura veteri, vbi pręſcribuntur ritus præcipui Sacramentorum, nulla verborum fit mentio, vt patet Geneſ. 17. vbi circumciſionis ritus pręſcribitur, & Exodi 12. vbi Agni paſchalis ritus conſtituitur, & Leuit. 8. vbi ordinationis ritus ponitur. Præterea ratio etiam poſtulare videbatur,

vt Sacramenta noua ab ipſo Chriſto inſtituta ſigna eſſent clariora, quam vetera, quæ vt miniſter Dei inſtituit.

Si vero obijcias, Leuit.4. præſcribit ſacrificia pro peccato, & ibi præcipit, vt Sacerdos pro offerente oret. Reſpondeo primo, orationem illam non fuiſſe de eſſentia ſacrificij pro peccato, ſed ſolum addi debuiſſe in vſu, ſeu adminiſtratione Sacramenti illius, ad facilius impetrandum: quod credibile admodum ſit, quia in ſacrificio pro peccatis Sacerdotis nulla adhibetur oratio, ſed ſolum in ſacrificio pro peccato aliorum de populo.

Sed contra hanc concluſionem difficultas occurrit, de Sacramento Pœnitentiæ & Matrimonij, quia tam Pęnitentia quā Matrimonium ſolis verbis conficitur. De Sacramento Pœnitentiæ patet, ſiquidem ipſa confeſſio & abſolutio in verbis conſiſtunt. Sacramentum vero interdum Matrimonij nedum ſit verbis, quibus vnuſquiſque coniugis conſenſus exprimitur, interdum vero ſine verbis, nutibus, ſcilicet, aut alijs ſignificationibus. Durād. in 4.d.1.q.3. libenter concedit, prædicta duo Sacramenta rebus non conſtare, ſicque aſſerit, noſtram concluſionem non eſſe vniuerſaliter veram; quod de Sacramento Matrimonij cōcedit Adrianus q.2. de Baptiſ. in fine. Cæterum noſtra concluſio vniuerſaliter vera eſt de omnibus Sacramentis nouæ legis, licet ratio materiæ & formæ in ipſis cum omni rigore & proprietate phyſica nō reperiatur, quidquid aliqui moderni ſentiant: Neque Concil. Tridentinum & Florent. aliud docent, quia loquendo prędicta Concil. de actibus Pœnitentiæ dixerunt, illos eſſe quaſi materiā Sacramenti Pęnitentiæ, in qua locutione illa particula, quaſi, eſt diminuens. Quod certiſſimum eſſe arbitror, quia oppoſitū eſt inintelligibile, quomodo enim contritio & confeſſio poſſunt in rigore phyſico actuari & informari per verba abſolutionis? per metaphoram rationem formæ & materiæ inducūt; Habent ergo quaſi rationem materiæ confeſſio & contritio per ipſum explicata; & verba abſolutionis rationem quaſi formæ. Nec vt Sacramenta dicantur cōſtare rebus & verbis, neceſſe eſt, vt res non ſint verba, & verba non ſint res; ſed ſat eſt, ſi aliquid fungatur vice rei, aliud vice verbi, quod ſatis in Sacramento Pœnitentiæ patet, vbi fieri poteſt, vt nulla ſint alia ſigna, præter verba, nam in eo forma eſt abſolutio, materia remota ſunt peccata, proxima vero ſunt actus pœnitentis, id eſt, cōtritio, confeſſio, & ſatisfactio, quatenus ſigno produntur externo. Poteſt autem fieri, vt quis non habeat peccata, niſi verbo commiſſa, & tunc materia remota erunt ſola verba: poteſt autem fieri vt non oſtendat ſigna contritionis, confeſſionis, ſatisfactionis niſi verbis, non enim eſt de eſſentia Sacramenti, vt pœnitens ploret, ſuſpiret, flectat genua &c. Sed ſi tantum verbo dicat ſua peccata, & dicat ſe eſſe contritum, & velle ſatisfacere, poteſt abſolui; Quare materia tunc proxima non erunt niſi verba, vere tamen dicuntur eſſe res & verba in eo Sacramento, quia peccatum verbo commiſſum, non vt verbum, ſed vt peccatum materia eſt confeſſionis, peccatum vero formaliter nō eſt verbum, ſed res & verba, ratione valde diſtincta; Sic etiam confeſſio non eſt proprie materia Sacramenti, vt oratio quædam eſt, ſed vt actio pœnitentis.

Idem iam de forma oſtendi poteſt,nã in Sacramento Matrimonij omnium conſenſu loco verborum ſufficiũt nutus vel ſigna,quæ propriè verba non ſunt, exprimitur tamen per ea conſenſus interior, nec ad rationem contractus Matrimonij ſufficit niſi explicite, nec ad Sacramenti rationem, cũ Sacramentum ex ſupradictis eſt viſibile ſignum, cuius ratio interiori conſenſui haud conuenire poteſt, ſed declarandum hic eſt,qua ratione conſenſus vtriuſq; coniugis rationem materiæ & formæ induat; De qua re breuiter dico,extremam cęremoniam huius Sacramenti eſſe contractum,qui inter coniuges perficitur, in oĩ aũt contractu huiuſmodi duo concurrunt, vt puta traditio & acceptio illius rei, de qua fit contractus,vt in pręſenti, mutua traditio & acceptatio corporum, ex quibus traditio ſupponitur acceptationi,per illam inchoatur contractus, per hanc vero perficitur; quo fit, vt vtriuſq; coniugis cõſenſus ſiue verbis, ſiue nutibus expreſſus,quatenus mutuam traditionem continent, habent rationem materiæ:quatenus vero mutuam acceptationem efficiunt, habẽt rationem formæ. Ex quibus ſequitur iam peculiare eſſe huius Sacramenti, quod nec in materia,nec in forma verba proprie,& in rigorè ſumpta, requirat,cum illa mutua traditio,& acceptatio ſolis nutibus exprimi, ſignificari, ac fieri poſſit;& ratio eſt,quia Chriſtus Dominus nihil aliud voluit ad hoc Sacramentum, vt ſenſibile ſignum, quã quod ad perficiendum humanum cõtractum erat neceſſarium,ad quẽ quęlibet ſigna ſufficiunt, quibus conſenſus vtriuſq; coniugis explicatur,etiam ſi non ſint verba proprie, quia verba ad id requiruntur, vt conſenſus ſignificẽt, cum vero per illa ſigna & nutus ſufficienter exprimatur illa ſunt quadam proportione veluti verba.

Sed obijcies,quod forma propria in Sacramentis eſt ipſa ſignificatio, nam in omni ſigno materia eſt res ad ſignificandum impoſita,forma vero ſignũ conſtituens eſt ſignificatio; ergo præter ſignificationem nulla eſt forma Sacramenti,ſed quidquid ſignificat ſiue res ſit, ſiue verbum,eſt Sacramẽti materia. Reſpondeo, hæc duo inter ſe nõ pugnare.ſ.quod ſignificatio ſit vltima Sacramenti forma, quæ adęquate ineſt toti compoſito ſenſibili ex rebus & verbis,& quod in eo compoſito vna pars ad aliam comparata habeat rationem materiæ, & altera formæ; hoc exemplo rerum artificialiũ oſtẽditur. Domus enim vnum quidẽ eſt, cuius vltima forma eſt totius domus figura,quæ in cõpoſito ex multis materialibus partibus ita inter ſe diſpoſitis & ordinatis,cõſiſtit vt vna reſpectu alterius ſit veluti forma & materia,nã fundamentum & parietes,quæ tecto ſupponuntur,habent rationem quaſi materiæ, tectum vero quaſi formæ. Præterea quia materia & forma ſacramẽtorũ habent ſuas partiales ſignificationes, rõne quarũ vnũ integrum ſignum cõſtituunt: vnde fit, quod licet tota ſignificatio ſit veluti forma totius Sacramenti,tamen cõparando ſignificationẽ,rẽ,& Sacramẽtũ ad ſignificationem verbi, illa ſit quaſi materia, hæc vero quaſi forma, quia vt ſupra dixi,ſignificatio elementi Sacramenti,eſt magis indeterminata & imperfecta, determinatur vero ac perficitur per formæ ſignificationem.

Quarta concl.Non eſt neceſſe,vt in omni Sacramẽto res & verba ita coniũgantur, vt partes eſſentiales eiuſdem

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

rei. Hæc concluſio eſt Bellarminij, ad cuius probationem ſupponit, Sacramentum quandam habere ſimilitudinem cum rebus naturalibus ex materia & forma conſtantibus, tamē nō eſſe re vera compoſitum naturale, ob idq; non eſſe reperiendas in eo omnes proprietates materiæ & formæ, quæ in materijs & formis naturalibus reperiuntur, ſed ſatis eſſe, ſi aliqua reperiātur. Nunc probatur concluſio adhibito exemplo in Euchariſtiæ Sacramento, in quo omnium conſenſu res pro materia inueniūtur. ſ. panis & vinum, & verba pro forma, Hoc eſt corpus meum, Hic eſt ſanguis meus, & tamē nunquam res iſta & verba ita coniunguntur, vt materia & forma in naturalibus, nam vel Sacramentum Euchariſtię eſt ſolū res ipſa conſecrata, id eſt, ſpecies panis & vini, vt continet Corpus, & Sanguinem Chriſti: vel etiam conſecratio, aut ſumptio, vt quidam volunt. Si conſecratio dicitur Sacramentum, tunc verba habemus, ſed rem non habemus, ex qua componatur, tota enim conſecratio in verbis conſiſtit, nam panis & vinum non concurrunt vt pars conſecrationis, ſed vt ſubiectū, circa quod agit Sacerdos, & in quo conſecrantis actio recipitur. Si vero res ipſa cōſecrata eſt Sacramētum, tunc rem habemus, ſed non verba, ex quibus Sacramentum componatur, verba enim reſpectu rei conſecratæ non ſunt partes eſſentiales eius, ſed principium productiuum; pars. n. eſſentialis manet cum ipſa re, verba autem non manent cum re conſecrata, imò tunc incipit primum res conſecrata, cum verba deſinunt eſſe. Quocirca Concilium Florentinum in inſtructione Armenorum, non dicit, verba Euchariſtiæ eſſe formam Sacramenti, ſed conſecrationis. Et cum idem Concilium ibidem, & Tridentinum Seſſ. 14. Can. 4. de Sacramento pęnitentiæ loquuntur, dicunt, actus pęnitentię eſſe quaſi materiā, non audent abſolute dicere, eſſe materiam. Et Scotus licet confeſſionem, contritionem, & ſatisfactionem prærequiri aſſerat neceſſario ad abſolutionem, & non neget habere ſe quaſi materiam Sacramenti; cęterū negat eſſe eſſentiales ſiue partes, vel totam eſſentiam Sacramenti, quam ipſa abſolutione conſtituit: ita vt actus pęnitentiæ nō ſint veluti pars eſſentialis Sacramenti pęnitentiæ, etſi ſint veluti materia eius, non ex qua; ſed in qua, vel ſupra quam fit, ita vt ſine ea nullum ſit Sacramentum pęnitentiæ. Sed de his, & eorum veritate inferius ſuo loco diſputabimus. Sed ſi res in verba ſunt quaſi partes eſſentiales in aliquibus, vel quaſi in omnibus Sacramentis, quæ in vsū perficiuntur, quæ ſimultas erit in ipſis neceſſaria, vt Sacramentum efficiatur? nam cum rationem materiæ & formæ induant videtur quod neceſſario debeāt eſſe ſimul ad conſtituendum idem cōpoſitum, cuius oppoſitū euenit; nā cū res Sacramentorū, q̄ vſu perficiuntur, & ſimiliter verba ſint ſucceſſiua, contingit, vt quando forma eſt, iam non ſit materia, & è contra: nam qui heri confeſſus eſt, hodie abluitur, ergo non poſſunt habere ſimultatem. Præterea cum materia & forma Sacramētorum ſunt res diuerſorum generum, non videntur vnionem aliquam admittere, & conſequenter nec ſimultatem. De hac re diſputat Scotus in 4. diſt. 6. q. 3. vbi ſpecialiter inquirit de Baptiſmo, quæ ſimultas inter ablutionem & verba ſit neceſſaria; & reſpondet affirmatiue, ſimultatem requiri,

cuius

cuius rei cauſam aſſerit eſſe Chriſti Domini inſtitutionem; quia ipſe inſtituit ablutionem & verba, velut vnum ſignum completum ad ſignificãdum effectum, ita quòd neutrum eſſet ſignum ſine altero. Sed qualis ſit iſta ſimultas, ipſe explicat refutata quadã opinione Landulfi in cap. detrah. q. 10. aſſerentis, aquam non eſſe Sacramentum, niſi quando coniuncta eſt cum verbo, ſcilicet in vltima prolatione ipſius formæ, adeo quòd ſi in illo vltimo inſtãti, in quo forma terminatur, & aqua fit Sacramentum, puer non eſſet in aqua, non eſſet baptizatus. Dicit ergo Scotus quòd non requiritur ſimultas metaphyſica, & naturalis, ſed moralis, talis, qualis requiritur in actibus humanis, quia non voluit nos Chriſtus obligare ad tam ſubtilem ſimultatem, quam vix poſſet homo percipere vel ſeruare. Indicatur autem ſimultas inter factum hominis & verba, quia incipit vnum antequam finiatur alterum, & hoc indifferenter, ſiue iſtud primum finierit quam illud, uel è conuerſo; unde ſiue ſacerdos prius immergat puerum una immerſione, & dicto Te baptizo, immergat cum illis uerbis ſequentib. eſt ſufficiens ſimultas, dum tam prolationem finiat ante inceptionem ablutionis, talis ſimultas eſt ad Baptiſmum ſufficiens.

Circa hãc difficultatem dico, quòd etſi ex eo, quòd res & verba rationem materiæ & formæ ad effectionem & compoſitionem Sacramenti habeant, concludatur, neceſſariam eſſe inter ea aliquam coniunctionem & ſimultatem; cæterum id ipſum ex dictis ratione materiæ non reperitur, niſi per quandam accommodationẽ nõ enim oportet vt omnes materiæ & formæ conditiones in proprietate & rigore eis conueniant, licet neceſſarium ſit, vt ſecundum aliquam analogiam & proportionem eas participent; neque oportet, vt aliquo modo ſint ſimul & coniuncta, alias enim vnum efficere nõn poſſent. Quapropter Auguſtinus ait: Accedit verbum ad elementũ & fit ſacramentũ, quia acceſſus coniunctionem aliquam ſignificat, & conſequenter ſimultatem, quia quæ ſimul iam ſunt, coniungi non poſſunt: & ideo formæ Sacramentorum ſæpe hanc coniunctionem vel propinquitatem requirunt; cum enim miniſter dicit: Ego te baptizo, verba hæc ex ſua vi requirunt, vt actus baptizandi etiam ſimul fiant, nam ſi antea fuiſſet facta, non videretur ſatis eſſe formæ materiam de præſenti indicantis; hoc ex natura formæ, cuius vim verba habẽt in Sacramentis, deprehenditur, nam materia determinatur per formam; ergo neceſſe eſt, vt ſimul coniungatur ipſa, alias enim nec determinabit, nec illa determinabitur. Illa ergo propinquitas & ſimultas eſt neceſſe, vt per modum materiæ & formæ res & verba vnum ſacramentũ componere poſſint, nec illa ſimultas requiritur, q̃ in rebus permanentibus eſt neceſſaria, ſed ea, quæ ad compoſitionem rerum ſucceſſiuarũ attinet, quia ſacramentũ non res permanens, ſed ſucceſſiua eſt. Si autem inquiras, quanta hęc ſimultas eſſe debeat? Reſpondeo, non eandem in omnibus Sacramentis requiri, ſed diuerſam, pro Sacramentorum diuerſitate, nec metaphyſice penſanda eſt, ſed moraliter; ita tamen ne magna interpolatio fiat, ſed ſicut ex modo, quo fit actio, & quo verba proferuntur iuxta communem & humanum modum cõcipiendi intelligatur

vnũ alteri applicari. At hęc ſi multas moralis maior in aliquibus Sacramentis, quam in alijs requiritur, vt ſtatim dicebamus, nam quando materia eſt ipſa miniſtri actio, & hic indicatur per pronomen demonſtratiuum, aut per verbum indicatiui modi; tunc maior requiritur propinquitas & ſimultas in Baptiſmo, Confirmatione, Extrema vnctione, & in Sacramento Ordinis, vbi per formam indicatur traditio poteſtatis, quam etiam ſignificat traditio libri & calicis &c. ideo neceſſe eſt, vt illa duo moraliter ſimul fiant. Quocirca Scotus in Sacramento Baptiſmi illam ſimultatem eſſe poſuit, quam ſupradicta diximus, nec ablutio finiatur ante inceptionem prolationis verborum, nec prolatio verborum, ſi ab eis incipere contingat, ante inceptionem ablutionis. Quæ ſententia ſatis probabilis eſt in aſſignandis Sacramentis, quamuis magis pia ſit & ſcrupulis vacans illa ſententia, quæ aſſerit, non tantam requiri ſimultatem, nam etſi finita ſit actio & ſubito verba proferantur, erit Sacramentum & Sacramenti habebit effectum. In Matrimonio vero tanta requiritur ſimultas inter verba mutuam traditionem ſignificantia, & inter ea, quæ acceptationem mutuam oſtendunt, quanta ad contractum humanum eſt neceſſaria; in Sacramento vero pœnitentiæ, quia materia eius non eſt actio miniſtri, ſed ipſius pœnitentis, & quia huiuſmodi Sacramentum perficitur per modum iudicij, vt docet Scotus in 4.d.14.q.4. & 5. quoad ſecundũ tota materia, quæ fit per modum accuſationis, ſupponitur ante ſententiæ explicationem, in qua forma conſiſtit, ſufficit ea ſimultas, quæ moraliter ſatis eſt, vt idem iudicium peragi, & per ſententiam conſummari intelligatur. De ſimultate vero Euchariſtiæ requiſita, ſuo loco dicemus.

Quinta concluſio. In Sacramento Baptiſmi, Cõfirmationis, Ordinis, extremæ Vnctionis, & Matrimonij, tota materia ex verbis in actione miniſtri conſtans eſt, pro qua Sacramentum ſupponit, v. g. Baptiſmus non ſupponit pro ſola ablutione, nec pro ſolis verbis, ſed pro conſtituto ex ablutione & verbis. Cõcluſio eſt contra Sotũ aſſerentẽ Baptiſmum pro ſola ablutione ſupponere, & ſic de alijs Sacris. Probatur, quia in ijs Sacramentis nec ſola materia, nec ſola forma ſignificat, ſed vtraque, ergo ex vtroque componitur Sacramentum, ergo ſupponit pro toto compoſito, & non pro altera parte, quia nulla illarum ſola eſt Sacramentum. Antecedens probatur inductione, nam in Baptiſmo, & ſimilibus, ſic euenit; & probatur de Baptiſmo, nam ablutio Sacramẽtalẽ habet ablutionem, uerba uero expreſſius & perfectius ſignificant quam ablutio. Et confirmatur ratio, quia Sacramenta efficiunt, quod ſignificant, & quod ſignificant efficiunt, ſed non ſolum efficiunt per formam, ſed & per materiam, nam de aqua ait Auguſtinus, corpus tangit, & cor abluit: Et eadem eſt de cæteris ratio; ergo etiam materia habet ſuam ſignificationem. Et idem dicendum eſt de materia, quod non efficiunt per eam ſolam, ſed per formam, quia Auguſt. ait de Baptiſmo, habere uim abluendi cor, & ratione adiũcti uerbi; ergo multo magis ipſum uerbum hanc uim habebit, quia propter quod unumquodque tale, & illud magis. Cum igitur Sacramenti ſignificatio in prædictis Sacramentis non ſolum ſit in forma,

nec

nec ſolum in materia, ſed in vtraque ſimul, quatenus ad vnum effectum concurrunt, ſequitur, quòd ſacramentum pro conſtituto ex vtriſque ſupponit, & non pro altera parte tantum. Præterea retorqueo argumentum in Magiſtrum Sotum, nam in re ipſa facta omnia illa, quæ componunt totum, in quo inſit forma & figura artificij, in domo, tectum, fundamentum, & cætera, ſunt partes componentes totam domum, quamuis vna pars reſpectu alterius dicatur habere rationem formæ, vel materiæ; ergo pari ratione res & verba in Sacramento, quæ inter ſe comparantur, vt materia & forma, erunt partes intrinſecæ componentes Sacramentum, quia ex illis componit integrum ſignum ſenſibile, in quo eſt tota Sacramenti ſignificatio; vnde illæ duæ partes licet inter ſe comparentur, vt materia & forma, tamen in ordine ad ſignificationem materialiter ſe habent, vt ſatis ſupra oſtendimus; ergo cum ſint vere ſacramenti partes ſacramentum conſtituentes, ſacramentum pro nulla illarum ſupponet, ſed pro conſtituto ex ijs; ergo Baptiſmus non ſupponit pro tota ablutione. Ex quo infero, male Sotum applicare illam regulam dialecticam, quæ aſſerit, in rebus artificialibus nomina artificialia ſupponere pro materiali, ut ſubeſt figuræ uel formæ, quia ex hoc contra ipſum ſic arguo, quia ſicut nomen rei artificialis per ſe non ſupponit pro parte rei materialis, ſed pro tota materia, quæ ſubeſt formæ totius; nam Domus non ſupponit pro fundamento, ut ſubeſt parieti uel tecto, ſed pro conſtituto ex omnibus, prout ex eis una reſultat figura: ita ſignum ad placitum ſupponit pro tota & adæquata materia ſignificationis, quia ad ſignificandum eſt compoſita, & non pro altera tantũ parte, quæ ad aliam ut materia ad formam comparatur: ſic igitur Sacramentum, non pro altera parte materiali ſupponet, ſed pro tota materia, quæ ſignificationi ſubſternitur.

Sexta concluſio quæſtioni ſatiſfaciens. In Sacramentis in præcedenti cõcluſione ſignificatis, res & uerbà ſunt tanquam partes eſſentiales ſacramenti. Concl. hęc ex præcedenti fit nota nã ſi Sacramentũ ex ipſis componitur, tanquã ex partib. ex ipſis cõſtat tanquã ex materia & forma, ſequitur manifeſtè, qđ ſint eſſentiales partes eius, quia materia & forma ad rei eſſentiam pertinent, nec dicendum eſſe partes integrales, quia tunc aliqua illarum ablata adhuc eſſentia ſacramenti conſiſtere poſſit, quod in noſtro caſu accidere nequit.

AD ARGVMENTA
In principio articuli poſita.

AD primum patet ex dictis notabili 2. Ad ſecundũ articulo pręcedenti patet, Sacramentum pro formali ſumptum ſub qua ratione diffinitur, habere unum per ſe conceptum; pro materiali vero licet non ſit ita per ſe unum ac proprie, nihil impedit, ſatis enim eſt quod unum partes efficiant ad ſignificandum ordinem, &c.

Arti-

ARTICVLVS III.

An pro tempore cuiuſcumque legis à Deo data debuerit inſtitui aliquod Sacramentum.

PArs negatiua probatur. Tale Sacramentum non fuit inſtitutum à Deo, ergo non debuit inſtitui. Conſequentia patet, quia alias Deus defeciſſet in traditione ſuarum legum, cũ non inſtituiſſet id, quod ſecundum rectam rationem erat inſtituendum. Antecedens probatur, quia illud fuiſſet commune paruulis & adultis, ſed tale non fuit inſtitutum, ergo &c. Probatur minor, quia ante legem gratiæ nemini dabatur gratia per aliquod medium ex opere operato, ſed ſolum ex vi diſpoſitionis & meriti operãtis, nam ille alius operandi modus videtur proprius Sacramentorum nouæ legis; ſed nullum remedium poterat prodeſſe paruulis ad deletionem peccati originalis, niſi eis daretur gratia ex opere operato, igitur &c. Probatur minor, quia peccatum originale non deletur, niſi per gratiæ diffuſionem, ad quam conſequendam paruuli nõ potuerunt habere propria merita, aut propriam diſpoſitionem, ergo debuiſſet eis infundi ex opere operato, quod imperfectioni illius temporis repugnabat.

Secundo, quia ſi pro qualibet lege fuit inſtituendum Sacramentum, ergo cum Deus plures dederit leges, debuit aliud & aliud Sacramentum inſtituere pro temporum diuerſitate, quia alia & alia lex aliud & aliud expoſcit Sacramentum; ſi autem Sacramentum legis prioris remanſiſſet tempore legis poſterioris, nõ fuiſſet aliud inſtitutum pro lege poſteriori. Sed cõſequens videtur falſum, quia vox ſimul impoſita ad ſignificandum ſemper manet ſignificatiua eiuſdem, ergo multo magis ſignum ſemel à Deo impoſitum ſemper manebit ſignificatiuum eiuſdem: ergo nõ debuit aliud & aliud inſtitui Sacramẽtum pro alia & alia lege; ac conſequenter, non in omni lege cõgruum fuiſſet eſſe aliud Sacramentum.

Tertio, Greg. lib. 4. moral. & ponitur de conſecratione diſtinct. 4. ſic ait: Quod apud nos valet aqua Baptiſmi, hoc egit apud veteres vel pro paruulis ſola fides, vel pro maioribus virtus ſacrificij; ergo apud eos nõ fuit Sacramentum contra morbum peccati originalis: ſed maior videtur eſſe neceſſitas pro aliqua lege de Sacramẽto aliquo contra morbum, quam de quolibet alio; igitur ſi primum non fuit in illa naturæ lege, nec aliquod aliud. Confirmatur, quia non facile fingi poteſt in quo fuerit tale remedium poſitum. Si quis dicat, illud fuiſſe relictum parentum & maiorum arbitrio, ſequitur, melius fuiſſe promiſſum infantibus legis naturæ quam legis gratiæ, quia multo facilius poterat illi applicari remedium ita amplum ac voluntarium, quam remedium aquæ ita artum ac definitum in lege noua; Ex quo ſequeretur, plures infantes damnari in lege euangelica & gratiæ, quã in illa naturæ, quia cum remedium contra originale in lege gratiæ ſit reſtrictum ad Baptiſmum aquæ, relicti ſunt ſine remedio, qui baptizari non poſſunt etiam plures, quam illi legis naturæ. Quæſtionem iſtam diſputat Scotus in 4. d. 1. q. 3. & 7. & eadem diſt. D. Thom. 3. p. q. 6. per totam.

Pro cuius intelligentia obſeruandum

dum cum Scoto ibidem art. 4. quod Sacramẽtũ põt ſumi bifariam: Primo cõmuniter, & ſic diuiditur quaſi vox in ſuas ſignificationes, in Sacramentũ propriè & impropriè dictum. Alio modo capitur ſtricte, diſtinguitur ꝙ quaſi ſuperius in ſua inferiora, in ſacramẽta nouæ legis, & alia, ſi qua fuerunt in alijs legibus prioribus, quę vim conferendi ſanctitatem & gratiam habuerunt: In præſenti quæſtione eſt ſermo de Sacramento proprie dicto, quod conferebat gratiam, vel in quo gratia conferebatur.

Secũdo obſerua, ꝙ cum Sacramentũ ex ſuperioribus ſit ſignũ ſenſibile ſignificans aliquid poteſt ex triplici c. diuerſificari: Primo dici poteſt aliud & diuerſum Sacramentum, quia eſt aliud, & aliud ſenſibile, ſicut circunciſio, & Baptiſmus: in hac ſignificatione poſſunt dici diuerſa Sacramenta, & Euchariſtia, & Ordo, & alia Sacramenta nouæ legis, quia ſunt alia & alia ſigna ſenſibilia. Secundo vnum Sacramentum ab alio poteſt diuerſificari ratione ſignificationis, quia.ſ. aliam ſignificationem habent; ſed hoc poteſt dupliciter euenire: Primo quia habent aliam ſignificationem ſimpliciter, reſpectu alterius ſignati, ſicut Baptiſmus, & Euchariſtia, quorum ſignificata ſunt diuerſa, & conſequenter diuerſæ ſunt eorum ſignificationes: Secundo poteſt eſſe diuerſitas in ſignificatione non ſimpliciter, ſed ſecundũ quid imperfectè, q̃a videlicet idẽ ſignificat, cęterũ magis aut minus perfectè, ſic diſtinguetur ẽt circunciſio, & Baptiſmus, quia licet ſignificarent gratiam delentem originale peccatum, cæterum Baptiſmus perfectiorem gratiã & perfectiori modo eam ſignificat, quam circunciſio ſignificaret ſuo tempore, vt poſtea dicetur. Sic Scotus vbi ſupra, diſtinguit Sacramentum propriè dictũ quaſi ſuperius in ſua inferiora: quaſi, dico, quia hęc non eſt omnino diuiſio in inferiora diſtincta ſpecie, nam ſi eſſent duo ſigna ſenſibilia eundem effectum ſub eadem ratione ſignificantia, ſub eadem ratione, inquam, ſpecifica, licet illum magis aut minus perfecte ſignificarent, non eſſent diſtincta ſpecie ſacramenta, quia magis & minus non variant ſpeciem. Præterea etſi ſenſibilia ſint diuerſa ſecundum proprias naturas, ſi tamen ſignificatio & effectus ſignificatus ſint eiuſdem ſpeciei, non erũt diuerſa ſpecie ipſa ſacramenta; non ergo Scotus affirmat, eſſe illam diuerſitatem ſimpliciter generis in ſpecies, ſed quaſi, quia eſt diuiſio in ea, q̃ proprie rationem ſacramenti participant. In hoc diſtinguitur hæc diuiſio a prima, cuius vox diuiſa nihil commune dicat ſuis ſignificatis, in quæ diuiditur.

Tertio obſerua, quod præſens quæſtio loquitur de tempore, quo leges à Deo datæ viguerunt, propter quod vnicuique earum neceſſarium eſt, ſuum proprium tempus aſſignare, claritatis autem gratia diſtinguimus in duo tempora tempus illud, quod à peccato Adæ vſque ad Chriſtum interuenit, videlicet in tempus legis naturæ, & ſcriptæ, quãuis autẽ hoc poſterius propriè, & in rigore loquendo à Moyſe cœperit, per quem lex data eſt, tamen quia circunciſio, quæ in lege ſcripta permanſit, multo tempore legem anteceſſit, ſicut & Abraham, cui primũ data, & præſcripta eſt, ideo hoc tempus naturæ, quod legi naturę aſſignatur, in præſenti quæſtione extenditur à peccato Adæ vſque ad tempus circunciſionis, in quo nulla à Deo

data

data fuerant pręcepta ſpecialia, quib. peculiaris cultus & cæremoniæ præciperentur. Sed aduerte, quod cum de lege naturæ agimus, non includimus tantum dictamen rationis, quod de natura humana nude ſumpta dimanat, quia natura humana nunquã talem legis naturæ ſtatum habuit, nã ſicut creata fuit ad finem ſupernaturalem, habuitq; conſequenter media, quib. eum adipiſci poſſet: ita ſemper aliqua ſupernaturalia præcepta habuit, quib. ad eundem finem dirigeretur. Quocirca ſub naturæ lege comprehendimus illud dictamen rationis, quod non ſolum ex naturali homine, ſed ex fide ſingulariter reuelata ac propoſita ſufficienter quaſi intrinſece dimanat, cuiuſmodi ſunt pręcepta fidei, ſpei, & charitatis, & pœnitentiæ virtutis, quæ per ſe ſunt requiſita ad vitam rectè ad ſupernaturalẽ finem inſtituendam, quæ omnia in lege ſcripta, quæ a Moſe incepit, permanſerunt, ob idque lex naturæ a lege ſcripta diſtinguitur, tanquam pars à toto, vel tanquam incluſum ab includente, & indeterminatum à determinante, quia lex ſcripta addidit legi naturæ aliqua peculiaria præcepta, quæ ſolum legis Moſaicę cultores obligabant. Quocirca ſolum reſpectu populi Iſraelitici illa duo diſtincta ſunt tempora, nam reſpectu aliorum, qui etiam inter illum populum degebant * * tempus legis naturæ vſque ad Chriſtum Dominum durauit, cuius obſeruatio cunctos mortales aſtrinxit. Ijs itaque præiactis iã ſuis cõcluſionib. hæc quæſtio eſt abſoluẽda.

Concluſio prima Sacramentum aliquod debere inſtitui in quacumq; lege, vel in aliqua, non poteſt ratione naturali oſtendi neceſſario, neque à priori, neque à poſteriori; ſed tamẽ quod congruum fuerit illud inſtitui, congruenter ſuaderi poteſt. Prima huius concluſionis pars probatur, non quidem probari poteſt à priori, videlicet à natura Dei, quia Deus nihil extra neceſſario agit, quia ad nullam rẽ extra neceſſariam habitudinem dicit: vt ex ea à priori poſſit oſtendi huiuſmodi Sacramentum ab eo eſſe inſtituendum. Nec à poſteriori tanquã ex fine, quia etſi effectus Sacramento ſignatus eſſet abſolute neceſſarius ad huiuſmodi finem obtinendum, tamẽ abſolute poſſet huiuſmodi effectus alia via & medio obtineri, quã per Sacramentum: & ſic conſtat, non poſſe concludi neceſſario inſtitutionem ſacramenti in aliqua lege eſſe faciendam. Secũda pars ſic oſtenditur à Scoto vbi ſupra art. primo, quia congruũ, inquit, eſt, effectũ inuiſibilem à Deo cauſandum, ordinantem hominem ad ſalutem, ſignari aliquod ſignum ſenſibile, vt viator inquirens cognitionem ex ſenſibilibus effectum illum certius cognoſcat; nec ſolum congruit eſſe ſignum huius effectus, quaſi ſpeculatiuum, per quod poſſit haberi notitia in intellectu de illo effectu ſignato, ſicut per vocẽ Homo, habetur conceptus & notitia naturæ humanę, ſed congruit quod ſit ſignum practicum, de cuius ratione eſt, vt ſignificet effectũ in eſſe vel fieri, vt eius amore homo afficiatur, & quod nõ ſit æquiuocum vel incertum, quia etſi per tale ſignum duceretur homo in cognitionem huius effectus, non tamen ardenter appeteret illud ſignum ſibi adhiberi, propter incertitudinem ſigni reſpectu fieri ipſius ſignati: talem ergo effectum inuiſibilem congruit ſignari per ſiguũ ſenſibile practicum, certum

certum & efficax, vt homo ex tali cognoſcat effectu, & in tali ſignum effectum ardenter quærat; Nec tamen fuit congruum, quod tale ſignum haberet ſecum ſuum ſignatum, quia tunc homo non ita deuotus ac diſpoſitus ad eius receptionem accederet, ſciens ſe huiuſmodi effectum recepturum, qualitercumque diſpoſitus accederet, quia tale ſignum certitudine demonſtratiua, & neceſſaria haberet ſuum ſignatum in eo, cui applicaretur, ſuppoſito, quod tali certitudine eſſet certum: non ergo fuit congruũ, quod illud ſignum ſignans illum effectum inuiſibilem ad ſalutem hominis ordinatum, eſſet certum illa demonſtratiua certitudine, quæ neceſſario & ex rei natura haberet ſuum fieri effectus, ſed certitudine, vt in pluribus, id eſt, ſemper, niſi indiſpoſitio ſuſcipientis impediat; Et hoc ſignum naturaliter ſeu ordine naturæ præcedenti fieri ipſius ſignati, vt ſic ſuſceptio ſigni ſit quaſi diſpoſitio ad ſignatum, qua poſita ſignatum fiat, niſi indiſpoſitio ſuſcipientis impediat. Has omnes conditiones, ſigni videlicet, quod ſit practicum, certum, vt in pluribus, modo prædicto, & præcedens naturaliter ſeu ordine naturæ fieri ipſius ſignati, ſicut cã pręcedit ſuũ effectum, intelligit Scotus per illam particulam, Efficax, quæ poſita eſt in diffinitione Sacramenti, de qua ar. primo, idem diximus. Hic ergo habemus ſecundum totam rationem ſacramenti, congruum fuiſſe Sacramẽtum inſtitui propter cognitionem & deſiderium cauſandum in viatore reſpectu effectus inuiſibilis. Præterea congruum fuit, ſacramentum in qualibet lege inſtitui, quia congruit quidem viatoribus vnius ſectæ inſ aliquibus ſignis exterioribus communicare, & conuenire, per quæ ab alijs alterius ſectæ diſtinguerentur, nam ex talibus ſignis cognoſcit homo quis eſt ſuæ ſectæ, & quis alterius, quod quidem expedit, quia ſcientes ſe eſſe eiuſdem ſectæ, mutuo ſe adiuuant ad obſeruationem eius; & ſcientes ſe diſſimiles eſſe ſectæ, vitant ſe mutuo tanquam mutuo ſe impedientes. Ita congruum fuit in quauis lege inſtitui ſacramenta, quæ eſſent ſigna vnitiua eorum, quæ ſunt eiuſdem ſectæ, & diſtinctiua eorum ab alijs.

Secunda Concluſio, quæ eſt primæ corroboratio. Decuit Dei miſericordiam, iuſtitiam, & ſapientiam Sacramentorum inſtitutio. Concluſio eſt Seraphici Doctoris in prima diſtin. 4. art. 1. quæſt. 1. quam ſic probat: Decuit miſericordiam, quia homo male gratiam ſeruabat propter voluntatis vertibilitatem, ideo inſtituit Deus Sacramenta, ad quæ homo recurrens gratiam recuperaret: atque ita miſericordiæ magnæ fuit hæc inſtituere, quia non ſolum & ad remiſſionem culpæ collationem gratiæ adiuuantis faciunt, ſed etiam ad remiſſionem pęnæ. Decuit etiam diuinam iuſtitiam, quia cum Deus ſit iuſtus, exigebat aliquam humiliationem, per quam homo ſe ad gratiam diſponeret, & Sacramenta ſuſcipiendo quaſi ex quodam pacto gratiam inueniret, niſi indiſpoſitio eius eſſet impedimento. Decuit denique ſapientiam, ſummæ .n. ſapiẽtiæ eſt in ijs inuenire remedium, quæ fuerunt occaſio lapſus, vt ſicut homo per lignum cecidit, ita per lignum ſalutis remedium inueniret: Sic quia homo occaſionem lapſus à viſibilib. ſumpſerat, decuit diuinam ſapientiam in eiſdem remedium inuenire. Fuit

etiam

etiam ex parte ægroti, & infirmi expediens, quia erat cæcus quo ad rationem, ideo data ſunt ei ſacramenta viſibilia ad eruditionem; erat elatus quo ad iraſcibilem, ideo data ſunt ei Sacramenta corporalia ad ſui humiliationem; erat faſtiditus quo ad concupiſcibilem, vt non ſaperent ei ſpiritualia, ideo ſacramenta ſunt ei data ad exercitationem, ne forte vnius ſolius perceptione vel ſpiritualium tantum contemplatione ſibi poſſit faſtidium generari & tædium. Fuit ergo neceſſarium neceſſitate congruitatis, non ineuitabilitate, ſacramenta inſtituere, quia Deus potentiã ſuam ſacramentis non alligauit.

Sed obijcias, eſſe oneri naturæ infirmę tot multiplicari ſacramentorum præcepta, & conſequēter non cōgrue inſtitui. Reſpondeo cum D Seraphico vbi ſupra in ſol. ad vltimam, eſſe onus duplex: aliud onerans; aliud alleuians, ſicut pennę in auibus, & rotæ in curribus, & vela in nauibus; Primũ onus grauat ſatis, ſecundum vero licet de ſe ſit onus, tamen non onerat portantem: Ita in propoſito mandatum, per quod redditur lapſo & obligato virtus, etſi pondus ſit, tamē quia virtutem adiuuat & alleuiat, non eſt portanti onus, talia ſunt ſacramenta, in quibus inuenitur gratia, quæ fortificat, & vires addit, facitque mandata leuia: ac proinde debuit Deus in ſuis legibus ſacramenta inſtituere. Et prętereaquia, vt ait Auguſtinus contra Fauſt. lib. 9. cap. 11. & de vera Relig. c. 17. omnis religio habuit aliqua ſigna exteriora, in quibus homines cōuenirent, vt Deum colerent, quod patet diſcurrendo in ſingulis etiam Idololatrijs: ſi ergo Eccleſia debet habere ſigna ſacræ Religionis ſibi conuenientia, & huiuſmodi ſunt ſigna ſacra & ſacramenta, decuit Deum ſacramenta inſtituere, quæ huiuſmodi ſignorũ rationem indicant.

Tertia Concluſ. In ſtatu innocentiæ cultus Dei externus per actiones corporis eſſet homini valde conſentaneus, qui de facto in illo fuiſſe, & longe probabilius futurum eſſe, ſi homo non peccaſſet; nec non ibi eſſe futurum ſacrificiorum vſum, probabiliter defendi poteſt. Cōcluſio hæc multas habet partes; Prima eſt, qđ cultus exterior Dei per actiones corporis eſſet conſentaneus valde homini in ſtatu innocentiæ exiſtenti; quã ſic probo, quia hic cultus exterior eſt per ſe debitus Deo, eo quod eſt auctor naturæ humanæ, quæ anima & corpore conſtat, & non eſt introductus ratione peccati; ſed ratio hæc eodem modo obligaret in innocentiæ ſtatu, in quo etiam homo anima & corpore cōſtaret: ergo vtriuſque actibus debuiſſet Deum colere auctorem ſuum. Præterea quia cum vita ſocialis & politica ſit homini naturalis, non videtur ſatis eſſe, qđ interius colat verum Deum, in ipſumque credat, niſi etiam exterius ore & opere fidem ſuã oſtendat, & Religionem; quę ratio tota locum haberet etiam in ſtatu innocentiæ, in quo homines non ſolitariè, ſed politicè uiuerent: ad id vero cum vnus actus alterius non cognoſceret interiores, niſi quatenus per exteriores manifeſtarētur, neceſſarium erat, vt in eo ſtatu non ſolum eſſet uera Religio, ſed etiã exterior eius profeſſio. Et cōfirmatur, qa hoĩ eſt naturale vti animo & corpore in ſuis actionibus, ergo maxime eis in diuino cultu vti deberet, nam decentior vſus facultatum hominum & actionum eius corporalium

poralium excogitari nõ poteſt, quam is, quo homo corpore & anima vteretur ad exhibẽdum Deo diuinum cultum: hic autem cultus exterior, ſi innocentiæ ſtatus duraſſet, eſſet publicus, quia vt diximus, homo eſt natura ſua animal politicum, ac ſociale; quocirca hominibus naturale eſt, in vnum populum & rem publicam congregari, ſicque in illo naturæ ſtatu congregarentur, quia hic modus eſt per ſe bonus, & naturæ humanæ conueniens; congregati vero in vnum corpus politicum, deberent eſſe in vnum Religionis nomen aliquo ſigno exteriori congregati, quia in omni Repub. bene ordinata primum ac præcipuum dicitur eſſe religionis negocium, non enim morum honeſtas in humana Repub. recte inſtitui poſſet, niſi ratio diuini cultus præcipue habeat locum; at in vnum religionis nomen homines congregari haud poſſent, niſi medio aliquo Dei cultu externo & ſenſibili, totique Reipub. communi, vt diximus præcedenti concluſione ex Auguſtin. libro 19. contra Fauſtum. Id ipſum confirmari poteſt, quia ſicut recta ratio dictat, vt quilibet priuatus homo ſuo animo, ac proprio corpore colat Deum ſuis priuatis actionibus, ita etiam dictat, vt tota Reſpub. prout eſt vnum corpus politicum, vnum etiam cultum quaſi communi conſenſu Deo offerat, quod eſt Deum colere publico ac ſolemni cultu, qui ex maiorum traditione diffiniri poſſit. Secunda eius concluſionis pars, probabile eſſe, quòd in ſtatu innocentiæ eſſet futurus ſacrificiorum vſus, quã ſic oſtendo, quia iuxta D. Thom. 2. 2. q. 85. art. 1. oblatio ſacrificij ipſi Deo eſt de lege naturæ, quia ex naturali ratione procedit, quòd homo quibuſdam rebus ſenſibilibus vtatur, vt per earum oblationem ſubiectionem ad Deum ſignificet, ſupremumque Dei dominium agnoſcat: at hoc naturale dictamen de offerendo Deo ſacrificia, non oritur ex occaſione peccati, ſed ex ſubiectione & recognitione, quã homo debet ipſi Deo, propter eius ſupremum dominium; ergo etiam in ſtatu innocentiæ talis vſus ſacrificiorum eſſet futurus, quia cum per ſe ad legem naturæ ſpectat, nec ex occaſione peccati ortum habuit, ad illum ſtatum pertinuiſſet. Et confirmatur, quia homo non tantum à Deo accipit corpus & animam, ſed etiam res externas, quibus ad corporis conſeruationem, & animæ oblectamentum vtitur; ergo non ſolum debet anima & corpore Deum colere, ſed etiam rebus externis, quarum oblatione, conſumptione, & alio ſimili vſu Deum omnium rerum dominum eſſe proteſtetur, eique gratias agat, iuxta illud 1. Paralipom. 29. Tua ſunt omnia, & ea, quæ de manu tua accepimus, reddimus tibi. Cum igitur huiuſmodi rerum ſenſibilium vſus per ſe decens & honeſtus ſit, nullamque imperfectionem ſtatui innocentiæ repugnantem includat, nulla ratione firma à ſtatu innocentiæ durante eſſet repellẽdus. Sed pro maiore huius rei explicatione, obſerua, duplicem poſſe intelligi externum ac ſenſibilem Dei cultum: alterum, qui ſolis actionibus & organis corporis humani fit: alterum vero, qui vſu externarum rerum conſtat. Prior exercetur cum voce Deum oramus vel laudamus, quando genu flectimus, vel ſimiles actiones exercemus, quæ non habent aliam materiã, circa quã verſentur, præter noſtri corporis membra, & eorum vſum. Poſteriori

riori vero modo colimus Deum, quãdo res externas ei offerimus, vel ſacrificamus, cereos accendimus, vel thus in eius honorem adolemus; & de vtroque cultu intelliguntur ea, quæ nunc diximus, ſed in ſacrificio duplex eſt ſignificatio; quædam moralis, quatenus interioris ſacrificij eſt ſignum; & hæc ſola eſt de eſſentia ſacrificij, quæ ſtatui innocentiæ non repugnabat, nam in eo etiam naturale eſſet hominibus interiorem cultum exterioribus ac ſenſibilibus ſignis manifeſtare, tam verbis tam factis ac rebus: Alia eſt ſignificatio myſtica, quatenus per ſacrificium ſignatur aliquod ſupernaturale ac diuinum myſterium, quæ non eſt de eſſentia ſacrificij abſolute & ſimpliciter loquendo. Quocirca etſi conſideramus hanc ſignificationem alicuius diuini myſterij, vt exempli gratia, Domini venturi, qui etiam ſecluſo peccato venturus erat **

Ex ijs, quæ diximus, colligitur quidem, in illo ſtatu innocentiæ ſi perſeueraſſent homines abſque peccato, vſum ſacrificij habere potuiſſe ſufficientem congruentiam, neque aliquã inde eſſentiam fuiſſe ablaturum, nec fuiſſe futurum malum, nec contra legem naturæ, ſed ei conformem; Sed an de facto futurus eſſet talis ſacrificij vſus, nulla ratione naturali certa & euidenti probari poteſt, quia licet talis ſacrificij vſus legi naturæ videatur cõformis, cæterum non eſt in præcepto aliquo naturali, proprie loquendo de ſacrificio, prout in ſacra rerum externarum ſenſibilium oblatione conſiſtit. Quocirca ex ſola obligatione legis naturę non poteſt certò colligi, homines perſeuerantes in iuſtitia originali ijs ſacrificijs fuiſſe vſuros, quia hoc vel ex humano, vel diuino penderet arbitrio; cæterum cum homines in illo ſtatu vera, ac recta ducerentur ratione, credibile eſt, electuros eſſe id, quod rationi rectæ magis conſentaneum videretur, quod ſane eſſet vti prædicto ſacrificiorum uſu.

Quarta concluſio. Sacrorum inſtitutio in ſtatu innocentię non eſſet cõtra debitum ordinem, & illius ſtatus perfectionem, imò in eo potuiſſet habere ſufficientẽ cauſam & congruentiam, nam Sacramenta & ſunt ſigna, & cauſa gratiæ, & ſub vtraque conſideratione conuenientem in illo ſtatu habuiſſet rationem; ſub prima quidã ratione, quia Sacramẽta ut ſigna, non tantum ſunt ad acquirendam cognitionem, ſed etiam ad profitendam interiorem fidem, & etiam ad quandam ſupernaturalium myſteriorum repræſentationem, & faciliorem eorum apprehenſionem, nec non ad excitandum affectum, & ad conſenſionem & vnitatem hominum in exteriori cultu Dei; at has vtilitates omnes potuerant Sacramenta habere in illo innocentiæ ſtatu ſine aliqua imperfectione, recto illius ſtatus ordini contraria, igitur Sacramentorum inſtitutio cauſam aliquam, ac congruentiam ſufficientem in illo ſtatu habere potuerat. Probatur minor, quia in illo ſtatu ſeruaretur naturalis humanę cognitionis modus, quantum ad hæc, quòd excitaretur homo à ſenſibilibus obiectis, & intelligeret cum depẽdentia ad phantaſmata, nec cognoſceret res ſpirituales in ſe ipſis, ſed per aliquã analogiam ad res ſenſibiles, nec ſemper eas intelligeret, ac proinde conuenienter per res ſenſibiles ad eorum cognitionem excitaretur: & quamuis in illo ſtatu cum gratia & iuſtitia originali infunderetur fidei habitus, ſicut

nunc

nūc infantibus baptizatis infunditur, nō tñ infunderētur ſpecies,& per phā taſmata,quibus homo indiget ad apprehendendas res fidei, neq; ſingulis hōib. rerum fidei reuelationes fierēt, ſed per traditionē filij a parentib. eas acciperent, quia hic eſt connaturalis modus hōi viatori,nec aliqua eſt cauſa ad miracula fingenda, vel nouū ꝓuidentiæ modū. Quocirca fallitur Soto,cum ait,prædictū modum ex ſenſibilibus cognoſcendi,ſolum in illo ſtatu habiturum locum in cognitione rerum naturalium,non vero ſupernaturaliū ob aſſignatā modo cauſam, quia videlicet non fierent ſinguli s reuelationes rerum credendarū. Quocirca deberent tunc homines inſtitui per uoces & ſigna ſenſibilia, & abſque illius ſtatus indecētia,ſi alia ſigna a Deo inſtituerentur,illorum potuiſſent habere ad illum effectum conuenientē vſum. Si vero ſacramenta ſub ſecūda ratione conſiderētur videlicet quatenus gratiæ cauſa exiſtunt,minorem coniunctionem & propinquitatem haberent cum modo cognoſcendi hominis & operādi; & ex hoc capite minor eſſet ad ea inſtituenda congruentia. Cæterū conſiderata maxima vtilitate in obtinenda gratia ſeu augmēto eius ex vi operis externi, eſt res hæc tanti momenti, ꝙ ſi Deus vellet illam cōferre hominibus illius ſtatus,& hoc ſolo eſſet maior cōgruitas in ſacramētorū inſtitutione,ǭ ſit in omnib. alijs cōiecturis, ǭ in cōtrariū afferri poſsūt.

Quinta Cōcluſio. Licet de facto in ſtatu innocentiæ pro tpe, quo primus parens in illo perſtitit, nullū fuerit inſtitutū ſacramentū,incertū tamen eſt, an ſi ille ſtatus duraſſet, eſſent in illo futura ſacramenta. Prima huius cōcluſionis pars non pōt certa ratione oſtēdi,quia nec in ſcriptura eſt reuelatū, nec ex traditione habeat,ꝙ Deus in illo ſtatu nullū inſtituerit ſacramentū, ſed veriſimilior hæc ſententia fit ex eo, ꝙ nullibi talium ſacramentorū fit mentio,nec videbatur eorū inſtitutio congrua, cum Deus præſciuiſſet ſtatū illum breuiſſimo tēpore duraturum, & homines quos cōdiderat, videlicet primos parentes, pleni eſſent rerū cognitione, ēt ſupernaturalium,quantū ad eorū ſtatum perneceſſarium erat. Secunda pars cōcluſionis ꝓbatur,quia talium ſacramentorum inſtitutio ex ſola diuina voluntate pendebat,cuius nullum nobis decretum reuelatū eſt, ex quo neceſſario futurā,vel nō futurā huiuſmodi inſtitutionē poſsimus cognoſcere,quia nō eſt nobis ēt reuelatus modus prouidentiæ, quē tunc circa hōes Deus eſſet ſeruaturus, ſi tamē ſecundū coniecturā loquendū eſt,cenſeo,quod ſuppoſita Scoti opinione de aduentu Chriſti ēt nullo exiſtēte peccato,non eſſe prorſus incredibile,ꝙ incarnatione facta Chriſtus Euchariſtię ſacrum inſtituiſſet, quia eſt ſacramentū maxime appetibile,& omnino independēs a peccato,ſecluſa ſignificatione paſſionis Chriſti,& intima vnione,qua nos ſibi cōiungit p hoc ſacrum, ǭ eſt p ſe primo in illo intenta. Sed re vera in ijs rebus inquirendis potius diuinatio, quā ratio locum habere poteſt,ideo nihil certi de ijs aſſero.

Sexta Concl. In lege naturæ,a lapſu. ſ. primi hominis vſq. ad inſtitutionem circūciſionis, fuit pro paruulis aliquod remediū a Deo inſtitutū contra peccatū originale,quo vere ab anima delebatur. Concl. hæc eſt cōis ſnīa omniū Doctorū,in 4.d.1.& 2.tāta vero Doctorū cōſenſio oſtēdit hāc cōcluſionē certiſsimā eſſe:idē ſētit Aug.li.5

contra Iulianum, cap. 9. vbi ſic ait: Nō eſt credendum, ante datam circunciſionem famulos Dei, quandoquidem illis inerat mediatoris fides, nullo ſacramento eius opitulatos eſſe paruulis ſuis, quamuis quomodo illud eſt aliqua neceſſaria cauſa ſcriptura tacere voluerit. Probatur Concluſio, quia vt ait Scotus in primo d. 4. q. 7. nullo tempore dimiſit Deus cultores ſuos ſine remedio neceſſario ad ſalutem; ſed omni tempore poſt lapſum fuit neceſſaria ad ſalutem deletio originalis peccati: ergo quocunque tēpore aliquod remedium efficax erat ad hoc inſtitutum. Conſequentia tenet; Minor vero ſatis patet, quia ſine deletione peccati originalis nemo poterat ſalutem adipiſci, quæ non ſtat cum peccato. Maior vero oſtenditur ex diuina prouidentia, quam Deus ſemper habuit circa hominum ſalutem: & ex voluntate, qua vult omnes homines ſaluos fieri, ad quam ſpectat, vt de omnibus ordinet ſufficientia media ad ſalutē, ex quibus vnum ac potiſſimum eſt contra peccatum originale. Cum ergo paruuli in illa generali voluntate Dei includantur, debuit Deus in omni lege remedium aliquod inſtituere, quo parentes ſuis paruulis opitulari poſſent, alias n. paruuli ſine ſufficienti remedio ad ſalutem manſiſſent, qd diuinæ prouidētiæ maxime derogaſſet. Præterea quia etſi originale peccatum potuerit deleri in adultis per motum bonum intrinſecum bonitate ad id requiſita, tamen in paruulis, in quibus talis motus fuit impoſſibilis, non potuit deleri per actum ſuum proprium: ergo per actum aliquem aliorum ad ipſos relatum: ſed non poterat eſſe certum, quòd actus alterius relatus ad paruulum, ſufficeret illum ſi hoc eſſet inſtitutū a Deo: ergo Deus pro paruulis in illo ſtatu legis naturæ inſtituit aliquod remediū, quod eſſet ſignum efficax deletionis originalis peccati in eis, de quo parentes eſſent certi, quòd erat ad id remedium efficax. Conſequentia tenet a maiori. Minor oſtenditur, quia nullus poteſt eſſe certus, quod per aliquid attingat ad ſalutem, niſi ſit certus quòd Deus acceptauit illud, tanquā ſuffi. ēs ad talē finem. Ex quo colligitur, huiuſmodi paruulorum remedium debuiſſe applicari per aliquam humanam actionem eorum, quibus paruulorum cura incumberet, quia ipſis actio in illo ſtatu erat impoſſibilis; & ordo, quem diuina ſapientia ſeruauit, id teſtatur, nā circumciſionem & Baptiſmum per actiones humanas fieri, & conferre voluit, ergo id ipſum dicendum, ſtatuiſſe Deum pro paruulis a peccato primi parentis, vſque ad circūciſionem. Præterea quia pro quocūque tempore eſt morbus, ergo pro illo fuit neceſſaria medicina, ergo fuit aliqua medicina inſtituta pro illo legis naturæ tempore contra morbum peccati originalis. Conueniunt etiam in hoc omnes Doctores, & ſimiliter quòd illud remediū fuerit poſitum in aliqua actione vel profeſſione fidei, & cultus religioſi, quo paruulus Deo dedicaretur, & cultui eius mancipatetur, ex intentione parentis, vel eius, qui remedium applicabat.

Septima Concluſio. Hoc remediū efficax ad ſalutem paruulorum contra peccatum originale à Deo inſtitutum non fuit, poſitum in ſolo interiori actu, ſed in aliquo exteriori, & ſenſibili ſigno. Hanc concluſionem tenet Scotus vbi ſupra, Durādus, Paludanus Gabriel, Maior, & multi alij, in 4. di. 1.

Armach lib. de quæſtione Armenorũ c. 27. Concluſio certa, & euidente ratione probari non poteſt, ſed per congruentes rationes eius veritas elicienda eſt: vnde Scotus in 4. d. 1. q. 7. poſtquam probauit, à Deo pro lege naturæ aliquod remedium fuiſſe contra originale peccatum inſtitutum, ut ſic: Et magis probabile eſt, quòd per aliquod ſignum ſenſibile, quam per aliquod ſignum intelligibile tãtum, quia pro toto ſtatu naturæ lapſæ congruũt huiuſmodi ſigna ſenſibilia reſpectu ſpiritualiũ, ergo rationabile, aliquod ſacramentum, ſaltem contra peccatũ originale, fuiſſe in tempore legis naturæ. Explicatur hæc ratio Scoti, quia cum per hoc remedium paruuli initiarentur, & diuino cultui manciparẽtur, oportebat vt per illud genus cultus ſanctificaretur, quòd eſt homini accomodatus, & Deo ab homine debitus: ſed hic non tantum eſt interior, ſed exterior etiam, ergo debuit illud remedium in ſigno aliquo ſenſibili inſtitui. Prætetea quia cum Eccleſia ex hominibus cõſtans, ſit viſibilis, valde conſentaneum ei eſt, vt hoc remediũ eſſet ſenſibile, vt Eccleſię conſtare poſſit, tale remedium fuiſſe applicatum, ne eſſet in dubio, aut inutiliter repeteretur. Tandem quia per tale remediũ paruuli coniungebantur corpori Eccleſiæ, conueniebat autem vt coniunctio ad corpus viſibile per aliquod viſibile ſeu ſenſibile fieret.

Octaua Concluſio. Illud remediũ, in ſenſibili ſigno poſitum, & a Deo inſtitutum, fuit ſacramentum, cui ratio ſacramenti vere ac proprie conueniebat, eratq. cæremonia ſacra à Deo ſtabilita, vt per eam peccati originalis fieret deletio, quę iuxta Scotum q. 7. 1. d. in ſolu. ad primũ, fuit determinata in ſacrificijs, quę pro illo tempore ex diuina inſtitutione Deo offerebãtur; determinata, inquã, in aliquo ſacrificio in genere. Concluſio duas habet partes; prima quòd illud ſignum ſenſibile fuit proprie ſacramentum fidei proteſtatiuũ. Et probatur, quia in primis ex ſuperioribus conſtat, illud remedium contra originale peccatum conſtitutum, fuiſſe in ſigno ſenſibili, & a Deo, qui ſolus eſt auctor gratiæ, quę per talia ſigna confertur; & inſuper fuit inſtitutũ vt cæremonia ſacra, firma, & ſtabilis, pro illo ſtatu, imo & illud duraſſe pro fęminis Iudæorũ, non eſt incredibile, ſicut circunciſio data Abrahæ manſit pro viris in lege veteri, eratque ſignum practicum certum & prius natura gratia, quæ ipſo adhibito conferebatur paruulo, ergo fuit vere & proprie ſacramentum. Præterea quia illud ſignum erat ex diuina inſtitutione ordinatũ, ad ſignificandã gratiã, quę infallibiliter paruulis dabatur ad eorum ſanctificationẽ, & Deo dedicationem; in eadem etiã cæremonia & ſigno, ſignificabatur Chriſtus venturus, igitur, &c. Secunda pars eſt, quæ fuit determinata in aliquo ſacrificio in genere, & non in ſpecie, quæ ſic probatur, quia pro tpe illo placuerũt Deo ſacrificia, quod non eſſet, niſi ab eo fuiſſent inſtituta, imò reputarẽtur fatui & præſumptuoſi, ſi talia ſine diuino præcepto vel inſpiratione feciſſẽt, ergo oblatio alicuius ſacrificij potuit tunc eſſe ſacramentum ad peccati originalis deletionẽ. Antecedens patet Gen. 4. de oblatione Abel & Cain, tũ etiã ex oblatione Noe, poſtquã exiuit de arca Gen. 8. & oblatione Melchiſedech, qui erat ſacerdos excelſi Dei, vt dicitur Gen. 14. & tandẽ ex oblatione Adec diuidentis vaccã, & horũ ſacrifi-

ciorum inſtitutio fuit cōgrua, quia homines tēporis illius erant proni ad Idololatriā, vt hoēs ab ea arcerētur, & ne in ipsā defluerent, detinerētur. Cōſequentia probatur, quia non eſt contra rationem ſacrificij, quòd ipſum vel eius oblatio ſit ſacramentum, vt patet de Euchariſtia, quæ & ſacrificij & ſacramenti rationem iuxta diuerſas cōſiderationes induit: nulla igitur eſt repugnantia, quòd tale remedium in aliquo ſacrificio fuerit inſtitutū, ſed videtur rationabile ita factū fuiſſe, ſi quidē ſacrificia Deo placuiſſe cognoſcimus ex diuinis literis. Nec aliud vult Scotus aſſerere determinate, niſi quòd potuerit inſtitui in tali ſacrificio, ſed ꝙ ita factum ſit, non aſſerit determinate, ſed ſolū ꝙ Deus illam cæremoniā in aliquo ſenſibili ſigno ſtatuerit, ſic ꝙ hominibus conſtaret, eſſe ſignum ſufficiens ac certū ad peccati deletionē.

Nona Concl. Loquēdo de ſacro proprie dicto, de quo præcedens Concluſio loquitur, debuit eſſe aliud & aliud in alia & alia lege, & hoc ſi ſermo ſit de illo, quod vt medicina contra morbū peccati inſtituebatur: aliud quidē ratione ſigni, & ratione ſignificationis non abſolute reſpectu alterius ſignificati ſimpliciter, ſed ſaltē reſpectu eiuſdē variati ſecūdū magis & minus. Concluſio hæc eſt Scoti in q. 3. 1. d. q̄ ſic probat; in primis non fuit neceſſariū ꝙ illud ſignum eſſet aliud rōne ſignificationis, ita ꝙ alia & alia eſſet ſimpliciter ſignificatio reſpectu alterius ſignificati ſimpliciter. Nā ex quo ī qualibet lege fuit medicina contra eundē morbum, nō fuit ſimpliciter aliud, ꝙ ſignificabatur per tale ſacramentū in alia & alia lege, ſed debuit, eſſe alia reſpectu alterius ſecūdū magis & minus variatæ: ꝙ ſic probo, q a lex poſterior ſēper fuit perfectior, Deus n. ordinate agēs procedit de imperfecto ad pfectū; ſed lex perfectior requirit adiutoria perfectiora ad ſui obſeruationē, ergo lex poſterior debuit habere ſacramentū ſignificans perfectiorē gratiā, ergo in alia & alia lege cōgruū fuit eſſe aliā & aliam ſignificationē reſpectu eiuſdē ſignificati ſecūdū magis & minus variati in perfectione; ita ꝙ in poſteriori lege eſſet ſignificatio alia reſpectu pfectioris ſignificati: ſimiliter quantū ad ſignum, congruū fuit in lege poſteriori ſignū inſtitutum euidentius ſignare ſuū ſignatū, quia in proceſſu generationis humanæ ſemper creuit notitia veritatis, vt habet Greg. ſuper Ezechielē, ſicq. congruū fuit, vt ſignū in lege perfectiori ad delendū peccatū originale inſtitutū, euidētius & clarius ſuū ſignificatū ſignificaret. Quocirca ī poſteriori lege eſſe debuit non ſolū aliud ſignū ſenſibile euidentius ſignificās gratiā, ſed ēt ſignificatio alia non ſimpliciter reſpectu alterius ſignificati, ſed eiuſdē perfectionis tm̄.

Ad argumenta in principio articuli poſita.

AD primū nego antecedens. Ad probationem dico, ꝙ quātum ad deletionē peccati originalis, illud ſacramentū, ꝙ ad id probauimus fuiſſe inſtitutū, fuit omnib. cōe, ſicut modo Baptiſmus. Cæterū pro peccatis actualibus ab adultis cōmiſſis, erant neceſſaria ſacrificia, per quæ Deo ſatisfieret ex opere operantis, ob idque dixit Gregorius li. 4. mora. qd agit apud nos aqua Baptiſmi, hoc egit apud veteres pro paruulis ſola fides, vel pro maioribus virtus ſacrificij. Sed hæc authoritas declarabitur in ſolutione ad tertium. Ad minorem dico, quòd infra oſtendemus, etiam circuncifio gra-

tiam

tiam contulit ex opere operato, & ſimiliter Sacramentum legis naturæ contra peccatum originale inſtitutũ, nec meritum parentum ad id requirebatur, nã ex ſola Dei promiſsione, vel ex vi talis promiſſionis, applicato illo ſacramento paruulo iuſtificaretur paruulus, ſicut nunc fit in Baptiſmo, ſed de hoc infra ſequenti controuerſia.

Ad ſecundũ patet ex concluſione vltima, qualiter debuit in alia & alia lege aliud & aliud inſtitui ſacramentũ, & quamuis aliud ſignum inſtitueretur, non erat inconueniens, quia iam prioris ſigni ſignificatio deſinebat per voluntatem reuocantis illud ſacramẽtum, & annullantis illud, ſicut accidit in circumciſione.

Ad tertiũ dico, ꝙ vt ait Scotus, Gregorius per fidem non intelligit ſolum actum interiorem, ſed fidem interiorem aliquo ſigno ſenſibili proteſtatã. Vel rectius, non pro habitu fidei ſolũ, nec tantum pro actu interiori, ſed pro actu exteriori, ſenſibili, proteſtatiuo fidei, qui ſufficienter potuit habere rationem ſacramenti: ſicque diſtinxit Gregorius ſolam fidem in fidem ſolitariam ſine ſacrificijs, cõtra fidem proteſtatam in ſacrificio; fides ergo proteſtata in ſigno ſenſibili rationem ſacrificij non habere ibi diſtinguitur à D. Gregorio contra fidem in ſacrificio proteſtatam.

Ad Argumenta in principio controuerſiæ poſita.

AD primum dico, quòd ex dictis ar. 1. & 2. ſatis patet, quomodo ibi ſumatur forma, ſumitur aũt pro ſigno ſenſibili, de cuius ratione non eſt, quòd ſit pars rei per ipſum ſignificatę, vt in omnibus ſignis videre eſt.

Ad ſecundum patet ex dictis ar. 1. quomodo omnes diffinitiones aſſignatę de ſacramento in vnam coeũt, quam ex mente Scoti aſſignauimus.

Ad tertium ſimiliter patet ſatis diffuſe in ar. 1. quomodo ſacramentũ ſit vnum per ſe, quantum ſufficit ad diffinitionem talem, qualis de ſecundis intentionibus haberi poteſt.

Ad quartum ſimiliter patet, quomodo viſibile ſumatur in prędicta diffinitione pro ſenſibili, quod omnium ſenſuum obiecta amplectitur.

Ad quintum iam in præcedẽtibus diximus, rationem cauſæ potius ad differentiam ſigni, quam ad eius genus pertinere, ideoque debet intelligi in illa particula Efficax, quæ eſt differentia ſigni.

CONTROVERSIA SECVNDA.

De Sacramentorum efficacia.

An Sacramenta nouæ legis habuerint efficaciam a Paſſione Chriſti.

PArs negatiua probatur, quia ſecundum Philoſophũ cauſa in actu, & effectus in actu ſunt ſimul, ita ꝙ ſi effectus eſt, vel ſaltem fit, eſt neceſſarium, tunc cauſam eſſe actu, quia ens non fit a non ente; ſed quando ſacramenta ſuum operantur effectum, paſſio non eſt, ſed deſiit eſſe, ergo ſacramenta non habent virtutem

& efficaciam ab ea. Et confirmatur, quia aut haberet virtutem ab illa præuiſa, vt futura: aut vt exhibita: non primo, quia tunc potuiſſent ſacramenta veteris legis habuiſſe efficaciam per eam, quia tempore illius legis illa paſſio fuit præuiſa ac prꝗcredita. Sed conſequens vr̄ falſū, nā ſecūdum ſanctos illa ſacramenta tantum promittebant gratiam, ergo. Neque ab ea vt exhibita, quia tūc Baptiſmus, & Euchariſtia non haberent efficaciā per eā, erant.n. inſtituta ante Chriſti Paſſionē, vt ſuo loco dicetur, ergo, &c.

Secundo. Si Sacramēta haberēt efficaciam à paſſione Chriſti, vel igitur tanquam à cauſa principali, vel tamquam à cauſa meritoria: non primo modo, quia nihil pōt eſſe cauſa ſacramenti principalis, niſi quod poteſt eſſe principalis cauſa effectus per ſacramentum ſignificati: ſed talis ſignificati ſolus Deus eſt cauſa, quia gratiam, & gloriā dabit Dominus, inquit Pſalmographus; ergo Paſſio Chriſti non poteſt eſſe cauſa principalis effectus ſacramenti, quod eſt gratia. Nec poteſt eſſe meritoria, quia reſpectu gratiæ nulla eſt cauſa meritoria, nam ſi ex meritis eſſet, iam non eſſet gratia, iuxta Apoſtolum ad Roman. 9. Id ipſum oſtenditur ex illo communi Theologorū prouerbio, quod gratia ſaltē prima ſub merito cadere nequit.

Tertio, quia ſi à paſsione Chriſti Sacramēta haberēt efficaciam, maxima à laterali vulnere Chriſti, iuxta illud Auguſtini 5. de ciuit. Dei, c. 26. vbi loquens de arca Noe ait, quod oſtium in latere arcæ profecto illud eſt vulnus, quando latus crucifixi vulneratū eſt lancea; hanc quippe ad illud venientes ingrediuntur, quia inde ſacramenta manarunt, quibus credentes initiātur. Sed ab illo vulnere non poteſt aliquod ſacramentum habere efficaciā, quia fuit inflictum corpori iam mortuo, vt patet Ioan. c. 19. Ad Ieſum autem cum veniſſent, & vidiſſent eum iam mortuum, non fregerunt eius crura, ſed vnus militum lancea latus eius aperuit; at Chriſti corpus mortuum cauſa meritoria eſſe nō poteſt.

Quarto. Sacrā ordinātur ad hoīum iuſtificationem, iuxta illud primo Corinth. 6. Abluti eſtis, & iuſtificati eſtis, ſed iuſtificatio attribuitur reſurrectioni, iuxta illud Romano. 4. Reſurrexit propter iuſtificationem noſtram; ergo videtur quod ſacramenta magis habeant virtutem à Reſurrectione Chriſti quam à paſſione.

In hac Controuerſia ſic procedam, primo inquiram, à quo ſacramenta in quauis lege fuerint inſtituta, & à quo habuerint efficaciam, an a paſſione Chriſti. Secundo inquiram, an circumciſio ex vi circumciſionis, & ex opere operato gratiam contulerit, & idem inquiram de ſacramento legis naturæ contra originale peccatū inſtituto, & de ſacramento nouæ legis. Tertio inquiram, an ſacramenta nouæ legis aliquam ſpecialem gratiam conferant præter gratum facientem, ſecundum quam diſtinguantur. Vltimò argumētis in principio controuerſiæ poſitis ſatisfaciam.

ARTICVLVS I.

A quo fuerint Sacramenta in quauis lege inſtituta, & à quo habeant efficaciam. &c.

AD huius rei intelligentiam obſeruandum primo, ut ſupra diximus, de ratione ſacramenti eſt, vt

ſit

ſit ſignum efficax ſanctitatis, & gratiæ, ſic quod ſignificet effectum ſeu ſignificatum ſuum eſſe vel fieri tunc, quãdo adhibetur tale ſignum, antecedatq; ſuum ſignatum natura, ſicut cauſa ſuum effectum: hanc autem certitudinem ſeu efficaciam ſolus ille poteſt Sacramento tribuere, qui habet potentiam cauſandi huiuſmodi effectum vel à ſe, vel ex communicatione alterius, aliter enim non erit ſignum ad id impoſitum, certum & efficax; poſſet enim adhiberi ſignum, quod tamen non haberet ſuũ ſignatum, quamuis ipſum indiſpoſitio ſuſcipientis non impediret: Signatum ſacramenti, eſt gratia gratum faciens, quod non educitur, iuxta Scotũ, de potentia animæ, ſed per creationem habetur: At ad creationem oſtendimus in ſecunda par. noſtrarum Controuerſiarum, contro. 2. nullam creaturam, vt cauſam principalẽ, nec etiam vt inſtrumentum concurrere poſſe propriè, actiue agendo ad terminum creationis. Quocirca concluditur ex ijs, à parte creaturarum nõ poſſe gratiam efficienter attingere, & cõſequenter nec ſacramentum inſtituere, quia non poteſt ei certitudinem tribuere reſpectu ſui ſignati, cum illud producere non poſſit.

Secundo obſerua, quia vt ſupra oſtendimus euidenti demõſtratione à priori, vel à poſteriori oſtẽdi non poſſe, ſacramenta eſſe neceſſariò inſtituẽda, neque eſſe neceſſaria hominibus abſoluta neceſſitate, quia effectus ſacramentorum alia via, quã per ea obtineri poſſit, & à Deo cauſari, cum ſuã potentiam ſacramentis non obligauerit; ſuppoſita tamen eorum inſtitutione, eorum vſum eſſe neceſſarium poſtea in hoc articulo oſtendemus. Hijs poſitis ſit

Prima Concluſio. Congruum fuit legem Euangelicam perfectiſſimis cõdecorari ſacramentis. Hæc concluſio eſt Scoti in 4. d. 2. q. 1. quam rationibus congruentiſſimis in hũc modum probat. Prima ratio. Lex perfectiſſima, & vltima, quam Trinitas diſpoſuit darc homini pro ſtatu viæ, debuit perfectiſſimis adiutorijs ad eius obſeruationem adornari; ſed lex Euangelica eſt perfectiſſima, cuius perfectio ex excellentia ſui authoris Chriſti patet; eſtq; vltima à Deo data, iuxta illud Matthæi 26. Noui & æterni teſtamenti; id eſt, poſtquam nullum aliud eſt futurum: ergo debuit perfectiſſimis adiutorijs, quæ ſunt ſacramenta, condecorari. Ratio minoris eſt, quia in proceſſu ab imperfecto ad perfectũ, quem Deus in ſtatuendis legibus ſeruauit, poſteriora ſunt perfectiora. Secũda rõ. Status legis Euangelicę eſt proximus ſtatui perfectiſſimo beatitudinis eternæ; ergo cõpetit homini in hoc ſtatu perfectiſſimis adiutorijs ad gratiã præparari, qualia ſunt ſacramenta. Tertia ratio. Perfectiſſima cauſa meritoria gratiæ, quam Deus diſpoſuit dare generi humano, fuit Chriſtus, cauſa autem meritoria iuſte inclinat Deum ad conferendum illi bonũ, pro quo taliscauſa meretur, & ſi fuerit exhibita, plus impetrat, quã promiſſa: ergo pp paſſionẽ Chriſti legis nouæ cõfirmatiuam, cõgruum fuit maxima adiutoria ad gratiam habendam hominibus conferre ad eiuſdem legis obſeruationem.

Secunda Concluſio. Perfectio ſacramentorum nouæ legis attenditur, & quoad intentionem perfectionis, & quoad extenſionem. Prima pars probatur, quia ſacramenti perfectio

intrinſeca conſiſtit in vera ſignificatione, quoad cognitionem, & in cauſalitate, quoad profectionem gratię, quorum vtrũque ineſt ſacramentis nouæ legis; igitur ſunt perfectiſſima quoad intentionẽ. Cõſequẽtia eſt bona, Antecedens probatur, in primis ſunt neceſſaria in ſignificãdo, quia lex Euãgelica perexcellentiã lex veritatis dicitur, & vere eſt; in cauſando vero gratiam etiam ſunt perfectiſsima, quia gratiam maiorem, & perfectiorem conferunt, quam alia ſacramenta præcedentia, quia ſunt legis gratiæ ſacramenta. Vnde Ioan. 1. Gratia & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt. Hicque horum ſacramentorum perfectio quoad intentionem conſiſtit, at imperfecte ſignificando, quantum ad cognitionem effectus ſupernaturalis, in cuius nos cognitionem ducentes, & in cauſando perfectã gratiam. Secũda pars Cõcluſionis probatur, quia perfectio maxima extenſiua ſacramẽtorum nouæ legis oſtenditur in eorũ numero, qui eſt maior numero ſacramentorum aliarum legum; nam ſi de ſacramento proprie ſumpto ſit ſermo in lege veteri & naturæ duo fuerunt ſacramenta tantum; itaq; quælibet illarum legum vnum tantum habuit ſacramentum contra originale peccatum: at in lege noua ſunt ſeptẽ ſacramẽta, quorum numerus ſumitur per comparationem ad ea, quæ in vita naturali hominis reperiuntur, vnde primo in vita naturali reperitur generatio, qua homo eſſe naturale accipit: cui in vita ſpirituali correſpondet Baptiſmus, per quem regeneramur in Chriſto, vitam ſpiritualem per gratiã in eo collatam recipiẽtes. Secundo in vita naturali inuenitur nutritio, quã in eſſe accepto nutrimur, conſeruamur, & augemur, cui in vita ſpirituali correſpondet Euchariſtia, per quam ſpiritualiter nutrimur. Tertio virium corroboratio, cui in ſpirituali correſpõdet Cõfirmatio, qua ad fidem Chriſti confitendam corroboramur. Quarto reperitur ſanitatis deperditę reſtauratio, cui correſpõdet pęnitẽtia, per quã vitam ſpiritualem per peccatum deperditam recuperamus; nã ſicut per medicinã recuperatur ſanitas, ita per pęnitentiã vita ſpiritualis. Præter hæc autẽ quatuor requiritur aliquid, quo exiẽs finaliter ex hac vita præparetur ad gloriam, quia vita ſpiritualis quædã via eſt ordinans, vt bene viuens in ea, de ea ſine impedimento tranſeat ad aliam, pro qua præparatur: hoc autẽ eſt extrema vnctio. Hæc quinq; ſunt neceſſaria adiutoria cuicunque perſonæ pro ſe; ſed vltra iſta quinque ſunt adhuc duo neceſſaria ad communitatis bonum, vt puta adminiſtratio, qua quis cõmunitati ſeruit, ad quod ſunt officia in Repub. & eiuſdem cõmunitatis conſeruatio, quæ fit per carnalẽ propagationẽ, primo correſpõdet Ordo, quo quis in gradu cõſtituitur, quo poſſit communitati adminiſtrare ſpiritualiter: ſecũdo correſpõdet Matrimonium, quia communitas non poteſt conſeruari, niſi per hominum multiplicationem. Hęc ergo ſeptem ſunt in lege noua ſacramenta: Baptiſmus pertinens ad generationem ſpiritualem, Euchariſtia neceſſaria ad nutritionẽ, Confirmatio ad roborationem, Pęnitentia ad lapſi reparationem, Extrema Vnctio ad finalẽ præparationem, Matrimonium ad multiplicationem in eſſe naturæ, & Ordo ad multiplicationem in eſſe gratiæ vel ſpirituale: ſicq; congruum fuit obſeruatoribus legis euangelicæ cõferre ſeptem adiutoria,

iutoria, in quibus eſſet perfectio non tantum intenſiua, ſed etiam extenſiua & ſufficiens ad omnia neceſſaria pro eius obſeruatione.

Tertia concluſio. Tenendum eſt, noſtra ſacramenta ſimpliciter & abſolute eſſe perfectiora ſacramentis veteribus. Diffinita eſt hæc concluſio in Concilio Florentino, quam etiam videtur diffinire Concilium Tridentinum ſeſſ. 7. can. 2. cum dicit anathema in eum, qui dixerit nouæ legis ſacramenta a veteribus antiquæ legis non differre, niſi quia cæremoniæ aliæ, & alij ritus. Auguſtinus idem docet ſæpiſſime, & præcipue lib. 19. contra Fauſt. capitul. 13. vbi quatuor noſtrorum ſacramentorum excellentias ponit: Sunt (inquit) virtute maiora, vtilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora; Idque ita conueniebat ob legis euangelicæ ſtatum perfectiorem, nam quia ſtatus hic eſt perfectior, & ideo habet fidem magis explicatam, gratiam copioſiorem, & faciliorem ſalutis viam, conueniebat vt ſacramenta eius eſſent meliora, quibus & expreſſior fieret profeſſio fidei, & Deo perfectior cultus exhiberetur; quocirca noſtra excedunt vetera, quia expreſſius ſignificant, ſaltem ratione verborum, quæ in ſignificando principatum obtinent, ex ſuperiori Controuerſia. Præterea quia ſunt veluti exemplaria veterum ſacramentorum, quæ erant noſtrorum figuræ. Ad hæc quia illa data ſunt ad breue tempus duratura, hæc noſtra vero vſque ad finem mundi; illa per Moyſem, hęc per Chriſtum.

Item quia illa, excepta circumciſione, non conferebant gratiam iuſtificantem, hæc vero illam conferunt, & copioſiorem quam circumciſio. Tandem quia perfectiſſimum noſtrorum ſacramentorum infinite excedit omne ſacramentum vetus, qualis eſt Euchariſtia, quæ omnium ſacramentorum in ſe continet auctorem: Et ſic comparando maximum ad maximum, noſtra ſacramenta euidenter excedunt illa, quod ſatis eſt ſi ex ſuo genere dicantur perfectiora illis. Quid plura? Noſtra ſacramenta, vt Auguſtinus dicit in præd.cto loco, etiam virtute maiora, vtilitate meliora, actu faciliora, & numero pauciora; pauciora quidem, ſi ad ſacramenta vetera, quæ gratiam non conferebant, comparentur; ſi vero ad ea, quæ hac virtute pollebant, conferantur, ſunt quidem numero plura, ibi enim ſola circumciſio hac virtute erat prædita, & alterum in lege naturæ ſacramentum; hic vero in euangelica lege ſunt ſeptem, vt paulo ante oſtendimus.

Quarta concluſio. Sacramentorum inſtitutio ad ſolum Deum attinet, illeque ſolum poteſt ea inſtituere quo ad ſignum & certitudinem ſignati. Probatur, quia ſolus, vt habet Scotus in quarta diſtinctione prima, quæſtione tertia, poteſt ſacramenta inſtituere, qui poteſt ſigno inſtituto certitudinem reſpectu ſignati tribuere; ſed hanc ſolus Deus tribuere poteſt; ergo ille ſolus poteſt ſacramenta inſtituere. Cõſequentia eſt euidens. Probatur maior, quia ſacramentum non ſolum eſt ſignum practicum, ſed etiam certum, habens ſecum ſuum ſignatum regulariter, & ſemper, niſi indiſpoſitio ſuſcipientis ſit impedimento; ergo ille ſolus poteſt ſacramenta inſtituere, qui poteſt ſignificatum effectum ſacramẽti producere; nam ſi

non

non poteſt, poterit ſignum apponi ſine effectu, ſicque non habebit certitudinem & efficaciam ad rationem ſacramenti requiſitam. Minor probatur, quia gratiam inuiſibilem, quæ ſacramenti eſt effectus ſignatus, ſolus Deus poteſt producere, cū ſit effectus ſupernaturalis, quia cum per creationem habeatur, vt oſtendimus notabili ſecundo, nulli creaturæ poteſt potētia ad eam creandam communicari: quo fit, ſolum Deum poſſe ſacramenta inſtituere, qui poteſt ſe determinari ad cauſam ſacramenti ſignificatam per ipſum, vt inſtrumentum. Hanc concluſionem docet Scotus in 4. d. 1. q. 3. eandem docet Gab. q. 2. art. 3. dub. 2. & Duran. q. 1. d. 2. Sed aduerte, quòd ſolus Deus habet auctoritatem & potentiam primā ſacramenta inſtituendi, quam nulli creaturæ communicare poſſe non eſt dubium, quia eſſet creaturam Deum facere; & primæ cauſæ in agendo non ſubordinantur, ſicut ſolus Deus nulli alij ſubordinatur; quia primariam cauſandi habet potentiam.

Sed dubium eſt, an ſecundariam potentiam, & quaſi delegatam poſſit creaturæ communicare? Moderni Theologi fatentur, hanc auctoritatem & potentiam cōmunicare poſſe creaturæ: nulla enim, inquiunt, eſt repugnantia in hoc, quòd Deus creaturæ rationali vim conferat, vt ſuo arbitrio alijs gratiam tribuat eo modo, quo voluerit, videlicet per ſolum actum internum ſuæ voluntatis, vel per externum cōtactum, aut per aliquod aliud ſignum ſenſibile, quo adhibito ſemper & infallibiliter detur gratia, niſi indiſpoſitio ſuſcipientis impediat. Ita ſentit D. Tho. 1. p. q. 64. ar. 3. Cæterum Scotus vbi ſupra art. 2. ait, impoſitionē ſigni, vt factam à tali homine, nō eſſe ſacramenti inſtitutionem, ſed ſolum determinationem ſigni; quam ab homine poſſe fieri concedit Scotus. Et ratio eſt, quia licet tunc voluntas creata determinaret ſignum, non tamen daret illi virtutem & certitudinem ſignificationis, ſed hanc haberet ex voluntate diuina, determinante ſe ad cauſandam gratiam illo ſigno adhibito. At ſacramentum (vt diximus) non ſolum eſt ſignum, ſed ſignum certum & efficax, & ideo eius inſtitutio non ſolum requirit determinationem ſigni, ſed certitudinem & efficaciam ſignificationis reſpectu ſignificati; quocirca ſigni determinatio creaturæ committi poteſt, non tamen certitudo ſignificationis. Et confirmatur, quia ſi vera eſt opinio eorum, qui aſſerunt, determinationem legis naturæ ſacramenti factam fuiſſe, quo ad ſignum à cultoribus illius, poſſent illi dici ſacramēti inſtitutores, quod tamen falſum eſſe nemo ambigit. Præterea ſi ſolus Deus poteſt illam gratiam, quę eſt effectus ſignificati ſacramenti, producere, nec vis ad eam creandam creaturæ cōmitti poteſt, quia nulla potentia inſtituendi ſacramenta poteſt ei communicari; nulla ergo virtus poteſt cōmunicari creaturæ intellectuali, qua actiue attingat gratiam, eamq; in ſua habeat poteſtate; quocirca nec inſtituendi ſacramenta ei auctoritas committi poteſt, nam is, qui ſacramentorum eſt futurus inſtitutor, non ſolum indiget potentia ad ſignum inſtituendum, ſed ad cauſandam ſigni certitudinem, quam habere non poteſt creatura, quia effectum per ſacramentum ſignificatum non habet in ſua vi productiua, etiam vt cauſa ſecundaria & dependens à prima, ad modum, quo

ſecunda à prima in agendo dependere dicitur.

Quinta concluſio. Immediate, ac per ſe ipſum Chriſtus Dominus inſtituit omnia legis nouæ ſacramenta. Concluſio eſt contra aliquos Doctores Catholicos, qui negant Chriſtum Dominum omnia ſacramenta per ſe ipſum immediate inſtituiſſe; aſſerunt enim Cõfirmationem, & extremam Vnctionem ab Apoſtolis inſtitutas eſſe; de quorum ſententia ſuis locis tractabitur, noſtra ſane concluſio videtur certa ex diffinitione Concilij Trident.ſeſſ.7.can.1. vbi ſic ait: Si quis dixerit, ſacramenta nouæ legis nõ fuiſſe omnia à Ieſu Chriſto Domino noſtro inſtituta, anathema ſit. Sed aduerte, Concilium prætermiſiſſe particulam illam, Immediate & per ſe ipſum, ob idque non aſſerit prædictam concluſionem eſſe abſolute de fide: ſed dixi videri certam ex Concilij determinatione, quia vix negari poteſt, nec dubitari, quia quę Chriſtus immediate non præcipit, etiamſi ab Eccleſia præcipiantur per poteſtatem ab ipſo acceptam, non dicũtur eſſe à Chriſto præcepta, ſed ab Eccleſia; ergo eadem ratione ſi non Chriſtus immediate, ſed Eccleſia per poteſtatem ab ipſo acceptam, inſtituiſſet omnia vel aliqua ſacramenta, non poſſet vere, ac proprie, & ſimpliciter dici, omnia ſacramenta eſſe à Chriſto inſtituta; cum ergo Cõcilium hoc abſolute dicat, plane loquitur de immediata inſtitutione. Eandem veritatem tenet Ambroſius 4. lib. de ſacramentis, cap. 4. vbi ſic ait: Auctor ſacramentorum quis eſt, niſi Dominus Ieſus? Ita ſentit Scotus in 4.d.2.q.1. cõcl.2. idq. ſigillatim de ſingulis probat. De Baptiſmo patet, quod à Chriſto viuẽte fuit inſtitutus, quia Diſcipuli eius baptizabant, vt patet Ioan. 3. cuius publicatio fuit præcepta Matth.vlt. illis verbis: Ite, docete omnes gentes, baptizantes &c. De Euchariſtia patet eius prędicatio, Io.6. ſed inſtitutio in cęna facta, & Matth. 26. Confirmationem dicit eſſe a Chriſto inſtitutam, vel Ioan. 20. Accipite Spiritum ſanctum, vel in die Pentecoſtes, Actor.2. Pœnitentia vero inſtituta eſt, Ioan.20. ibi: Accipite Spiritum ſanctum, quorum remiſeritis peccata &c. negatque ibi fuiſſe vel inſtitutam, vel promiſſam Iacob.5. cum dicitur: Confitemini alterutrum, quia ſtatim dicit: Orate inuicem, vt ſaluemini, quibus verbis nec ſacramẽtum inſtituit, nec promulgat; fuit ergo ſacramentum Pœnitentiæ inſtitutum Io.20. ibi: Accipite Spiritum ſanctum, quorum remiſeritis peccata &c. promiſſum vero Matth.16. ibi: Tibi dabo claues regni cœlorum, quodcumque ligaueris &c. Extrema Vnctio fuit inſtituta non quidem Iacob.5. cum dicitur: Infirmatur quis in vobis; quia Iacobus non potuit eſſe inſtitutor, ſed promulgator; fuit ergo inſtituta a Chriſto, cum legamus Matth.16. Apoſtolos vnxiſſe infirmos oleo ſancto, multoſque ſanatos eſſe, quod Apoſtoli minime feciſſent, niſi in virtute Chriſti, qui huiuſmodi vnctionem inſtituerat. De Matrimonio patet Matt. 19. Non legiſtis (ait Chriſtus) quia maſculum & fęminam fecit eos (ſupple, Deus) & dixit (ſupple, per os Adę) quamobrem relinquat homo &c. vbi Chriſtus approbat & ratificat id, quod Deus in ſtatu innocentiæ per os Adæ publicauit, contractumq; illum ad eſſe ſacramenti eleuauit. De Ordine vero patet Matth.26. Hoc facite in meam commemorationem, & Io.20.

Quorum remiſeritis peccata &c. quia hæc duo erant neceſſaria ad ordinem ſacerdotalem, ſcilicet poteſtas, reſpectu corporis Chriſti veri, & poteſtas reſpectu corporis Chriſti myſtici. Qđ vero hæc omnia a ſolo Deo fuerint inſtituta probatur, quia nulli poteſt competere inſtitutio ſigni practici, & efficacis, niſi vel reſpectu proprij actus, qui eſt in eius poteſtate & voluntate, qua determinat ſe ad cauſandum effectum, quem in ſua habeat poteſtate: vel ſaltem reſpectu alicuius, qui ſubeſt ſibi quantum ad iſtum actum. Verba ſunt Scoti, quorum ſenſus eſt, quòd inſtitutio ſigni practici & efficacis ſoli Deo poteſt competere, quia effectus tali ſigno ſignatus proprius eſt effectus Dei. Nec poteſt alicui ſubeſſe, quantum ad eius productionem, quia in actu ſibi proprio nulli ſubeſſe poteſt: quocirca creaturæ talis poteſtas committi non poteſt, quia tunc videretur Deus, quantum ad ſuum proprium actum, alicui ſubeſſe. Præterea ſolus Deus determinat ſe ad cauſandũ effectum ſibi proprium, nã ſi ab alio poſſet determinari ad agendum, iam eſſet cauſa ſecunda reſpectu eius; ergo ſolus Deus poteſt inſtituere ſacramenta quorum effectus ſignati ſunt proprij ipſius Dei. Nõ dubito, quin Deus, vt ſupra diximus, poſſit committere creaturæ, vt ſignum inſtituat ſui proprij effectus, ad cuius poſitionem Deus ſemper conferat gratiam; cæterum non erit tunc creatura ſacramenti inſtitutrix, niſi quantum ad ſignum tantum, non autem quantum ad certitudinem & effectum ſignatum, ad id enim erat neceſſarium vel quòd effectum illum in ſua haberet poteſtate, vel quòd Deus ſubeſſet ſibi quantum ad eius productionem: quorum quodlibet creaturæ competere non poteſt. Sic ergo patet, quòd omnia ſacramenta nouæ legis ſunt a Chriſto Domino immediate inſtituta; idque amplius cõfirmari poteſt ex Scripturis, in quibus Apoſtoli ſolum vocantur diſpenſatores myſteriorum Dei, ac miniſtri, vt patet prima Corint. 4. Sic nos exiſtimet homo vt miniſtros Chriſti, & diſpenſatores &c. ergo ipſi non inſtituerunt ſacramenta, quæ ſunt myſteria Dei, ſed ſolum promulgauerũt & miniſtrauerunt ea. Præterea ſacra legis veteris ſunt a Deo immediate inſtituta, & a Moſe ſolum promulgata, vt patet in lib. Exodi & Leuit. vbi ſemper, cum aliquod noui inſtituitur, legimus: Loquutus eſt Dominus ad Moyſem; ergo multo magis par erat, vt ſacramenta præſtantiora, qualia ſunt noſtra, ab ipſo Deo immediate inſtituerentur; quod de ſacramento legis naturę etiam intelligendum eſt, quia nullum ſacramentum gratię collatiuum potuit inſtitui, niſi immediate a Deo.

Sexta concluſio. Sacramenta omnia, quæ vere gratiæ ſunt collatiua, vt omnia nouæ legis, Circumciſio, & remedium legis naturæ contra originale peccatum, ſuam habuerunt efficaciam, tanquam a cauſa principali efficiente a Deo; a Chriſti vero paſſione, tanquam a cauſa meritoria. Ad cuius concluſionis probationem ſupponendum eſt, ſacramentorum efficaciam in eo conſiſtere, vt habeant regulariter ſuum effectum in ſubiecto, cui applicantur, ſcilicet homine, niſi indiſpoſitio eius illum impediat; ab illo ergo habebit efficaciam ſacramentum, a quo habet, quòd effectus per illud ſignatus ipſum concomitetur; ita quòd ipſo poſito, ponatur, ſicut poſita cauſa poni-

ponitur effectus. Hoc autem poteſt eſſe ab aliquo dupliciter: vel tanquam à cauſa principali, principaliter cauſante regulariter concomitantiam talis effectus; vel tanquam a cauſa meritoria, quæ meretur vt talis ſit illa concomitantia, quòd ſemper effectus ſignatus ſit cum ſacramento. Nunc probatur prima concluſionis pars, ſcilicet, quòd a Deo tanquam a cauſa prima habeat ſacramentum efficaciā ſuam, reſpectu ſui ſignati, quia a cauſa potente & determinante ſe ad cauſandum regulariter ſignata ſacramentorum, habent ſacramenta ſuam efficaciam, tanquam à cauſa principali; ſed talis cauſa eſt Deus ſolus, cuius illa ſignata habent proprie effectus; ergo &c. Minor ſic declaratur, quia ſolus Deus determinat ſe ad cauſandum effectum ſibi proportionatum, nam ſi ab alio poſſet determinari ad agendū, iam eſſet cauſa ſecunda, reſpectu eius, quod omnino implicat; ſed effectus ſacramentorum ſemper ſacramenta ſignantes ſunt proprij ſoli Deo; ergo ſolus Deus poteſt determinare ſe ad cauſandum ſacramenti effectus ipſa ſacramenta concomitantes; ergo a ſola voluntate Dei habent ſacramenta ſuam efficaciam, tanquā a cauſa principali, ob id enim quòd Diuina volūtas ſe determinauit ad cauſandum effectum, quoties applicētur hominibus, niſi indiſpoſitio eorum ſit impedimento, habent efficaciam ſuam, quæ in cōcomitantia talis effectus regularis conſiſtit. Secunda vero pars oſtenditur: homini facto per culpam Dei inimico, diſpoſuit Trinitas non remittere illam culpam, niſi per aliud ſibi oblatum, quod ſibi eſſet gratius quā offenſa diſplicens & ingrata; quod offerri Deo non poterat, niſi a perſona magis dilecta, quā tota illa communitas, quæ offendit ipſum, debebat eſſe chara, ſi non deliquiſſet: Hanc perſonam non potuit habere ex ſe, quia totus fuit culpæ immerſus, quocirca neceſſarium fuit, quòd Deus generi humano hanc perſonam ſic ſibi dilectum tribueret, ipſamque inclinaret, vt pro toto illo genere obſequium illud exhiberet, talis autem perſona non eſt niſi Chriſtus, cui non ad menſuram dedit Deus Spiritum charitatis & gratiæ, Ioann. 3. Obſequium vero tale, quod Chriſtus Deo obtulit, fuit illud, in quo maxima apparet charitas, quæ fuit oblatio ſui in ara crucis pro iuſtitia: diſpoſuit ergo Trinitas nullum adiutorium ad ſalutem homini tribuere, niſi in virtute huius oblationis factæ in cruce a perſona dilectiſſima, & ex maxima charitate. Quocirca paſſio illa Chriſti fuit meritoria cauſationis boni collati homini viatori; ergo ab illa ſacramenta, tanquam a cauſa meritoria, habent ſuam efficaciam; meruit enim Chriſtus ſua paſſione, vt per ſacramenta nobis Dei gratia communicaretur, ſed gratiæ, quæ data eſt in circumciſione, & ſacramento legis naturæ, & eius, quæ antiquis Patribus collata fuit, cauſa meritoria eſt paſſio Chriſti, non vt exhibita, ſed vt præuiſa, quia tempore, quo illa gratia dabatur, non erat Chriſti paſſio in re exhibita, cum Verbum noſtræ naturæ nondum eſſet vnitum. Quocirca illa vetera ſacramenta non habuerunt efficaciam, tanquam a cauſa meritoria a paſſione Chriſti, vt exhibita habuerunt, non quidem in actu exteriori, ſed interiori exhibito; ab inſtanti enim ſuæ conceptionis Chriſtus habuit meritum ſuæ paſſionis

nis peractum, quo paſſionem accepta uit, ſeſeque Deo obtulit vt ſacrificandum cruci, in illo enim actu interiori cōſiſtit ratio meriti principalior: Quocirca quicquid inſtituit tempore vitæ ſuæ, potuit habere efficaciam a paſſione volita perfecte ab ipſo Chriſto, in qua volitione erat principalis oblatio gratiſſima Deo. Nec dici poteſt, quòd paſſio illa ſic accepta fuiſſet ante Chriſti Incarnationem, quia etſi Deus eam præuidit, non tamen fuit oblata actu interiori nec exteriori; oblatio enim huiuſmodi per actum interiorem vel exteriorem facta, neceſſariò Incarnationem ſupponit, quia per voluntatem humanam Chriſti facta eſt, quòd cum ante inſtans Incarnationis eſſe actualis eſſentiæ non habuit, vt poſſet illam oblationem Deo offerre, nec fieri potuit per Verbum, quia nec vt ſic pati poterat, nec quidquam Deo offerre, quia offerens inferior eſt, vt ſic, eo, cui offert; at Verbum æquale eſt Patri, & vnus cum eo, & Spiritu ſancto Deus.

Ex ijs corollarie ſequitur, quòd cū paſſio Chriſti eſſet meritoria cauſa, reſpectu efficaciæ ſacramentorum veterum, & reſpectu gratiæ collatæ Patribus, & poſtquam exhibita eſt, ſit etiam meritoria cauſa ſacramētorum nouæ legis, & omnis gratię, quæ hominibus datur, maiorem efficaciam habet noſtrorum ſacramētorum gratiæque nunc conferendę, quam tunc, quia iuſtè obſequium exhibitum ad bonum maius acceptatur, quam præuiſum. Nunc autem S. Trinitas gratiam & adiutoria ſpiritualia confert hominibus, tanquam propter paſſionem exhibitam, & à nobis ſic creditā, in veteri autem Teſtamento eam cōtulit, vt propter eam ab ipſa præuiſam, & a fidelibus vt creditam, tanquam exhibendam; itaque noſtra ſacramenta maiorem, quam vetera, gratiam conferunt, aliaſque excellentias habent, in quibus illa excedunt, vt ſupra diximus. Ex ijs ſequitur, quare Baptiſmus ianuam gloriæ aperuit, non circumciſio, non quod ex parte maioris gratiæ, nam quantumcumque magna gratia collata fuiſſet virtute paſſionis Chriſti præuiſæ, non conferebatur vt efficax ad finem gratiæ, ſcilicet ad beatitudinem in re obtinendam, niſi prius obſequium eſſet ſolutum, & precium noſtræ redemptionis, quod per paſſionem Chriſti in re exhibitā, factum eſt; at minima gratia collata virtute huius obſequij iam ſoluti, eſt efficax ad aperiendam ianuam regni cœleſtis, quia datur tempore, quo iam ſolutum eſt precium: idque cōgruum erat, quia & nos maius bonum conferimus propter obſequium exhibitum ſperatum. Sed aduerte, quòd Baptiſmus non aperuit ianuam ſtatim ab eius inſtitutione per gratiam in eo collatam, ſed poſt promulgatam, quia ſic Deus ſtatuerat illam aperiri Chriſto iam paſſo: Itaque ante eius paſſionem nulli fuit aperta regni cœleſtis ianua. Sed quid? Chriſto mortuo ante prædicationem Euangelij illo medio tempore qui Baptiſmum ſuſcepiſſet, & eo ſuſcepto mortuus eſſet, in gratiam receptam per illum, vidiſſetne iſte Deū? Reſpondeo affirmatiue, quia iam precium ſolutum erat, ob idque Chriſtus latroni dixit: Hodie mecum eris in paradiſo; & ſancti Patres beatificati ſunt, & cum Chriſto ad cęlum aſcenderunt ante diem Pentecoſtes.

Ex dictis Scotus infert, in collatione horum remediorum ob peccatum, miſericordiam Dei & iuſtitiam concur-

curriſſe; miſericordiæ enim maximæ eſt, homini inimico tanta remedia concedere, & maximæ eſt iuſtitiæ, propter obſequium tam gratum perſonæ tam dilectæ huiuſmodi remedia & beneficia conferre ijs, quibus perſona illa dilecta, vt puta Chriſtus, illud obtulit obſequium, æquiſſimum enim fuit, obſequium perſonæ tam dilectæ acceptare pro illis, pro quibus offerebat. Præterea in perſona offerente ſe fuit actus maximæ miſericordiæ, offerre ſe pro inimicis S. Trinitatis, quam ſummè dilexit, iuxta illud Pauli: Oſtendit miſericordiam ſuam Deus, qui cum adhuc inimici eſſemus, Chriſtus pro nobis mortuus eſt.

Septima cõcluſio. Sacramentorum vſus hoc tempore legis gratiæ ad omnium hominum ſalutem eſt neceſſarius, ſuppoſita eorum inſtitutione. Cõcluſio generaliter intellecta ac ſimpliciter de fide habenda eſt, vt ex Concilio Trid. ſeſſ.7.can.4. colligitur. Nec eſt ſenſus, omnia vel ſingula eſſe ſic neceſſaria, ſed abſolute, non determinando in particulari;ſed qua ratione ſingula ſint neceſſaria, ſuis locis attingemus. Sed pro nunc breuiter aduerte, neceſſitatem eſſe duplicem;alia dicitur neceſſitas medij, alia præcepti. Rurſus alia eſt neceſſitas reſpectu communitatis, alia vero reſpectu ſingulorum. Baptiſmus quidem eſt omnibus neceſſarius neceſſitate medij & præcepti. Pœnitentia vero adultis tantum, qui ſuſcepto Baptiſmo culpam mortalem admiſerunt, eſt eodem modo neceſſaria. Euchariſtia vero neceſſitate præcepti eſt ſingulis adultis neceſſaria. Confirmatio, & extrema Vnctio, licet vtilia ſint, non conſtat tamen an ſub præcepto neceſſaria ſint. Alia vero duo, vt Ordo & Matrimonium, ſunt toti Eccleſiæ neceſſaria, non vero ſingulis perſonis. Sed de ijs erit infra fuſior ſermo.

ARTICVLVS II.

An circumciſio ex vi circumciſionis, & ex opere operato gratiam contulerit; & idem quæritur de ſacramento legis naturæ, & nonæ.

Pars negatiua probatur, quia Gloſſa ſuper illud ad Rom.4. Signum accepit circumciſionis. Sic ait, peccata ibi, videlicet in circumciſione, ſolum dimittebantur, ſed gratia ad bene operandum adiutrix non præſtabatur: ergò nullo modo conferebat gratiam. Et confirmatur, quia Auguſtinus in Pſal. Vt quid Deus repuliſti in finem. Sic inquit: Illa, ſcilicet ſacramenta vetera, tantum promittebant & ſignabant, hæc autem, puta noſtra, dant ſalutem. Idipſum confirmatur validiſſime ex Concilio Florentino, quod conſtituendo diſcrimen inter ſacramenta legis veteris & nouæ, inquit: Illa tantum gratiam ſignificabãt, hæc vero ſignificant, & id, quod ſignificãt, efficiunt;igitur circumciſio, quæ antiquę legis ſacramentum fuit, non contulit gratiam, & conſequenter videtur quæſtio de ea ſupponere falſum, An videlicet eam ex opere operato conferat?

Secundo. Sacramẽtum non cauſat, niſi quod ſignificat; ſed circumciſio tantum ſignificabat oblationem peccati, non vero collationem alicuius poſitiui; ergo non contulit gratiam, quæ entitas poſitiua eſt, & per conſequens, nec ex opere operato.

In hac quęſtione variè ſatis loquuntur Doctores. Palud. in 4. d.1. q.5. diſtin-

ſtinguit duplicem modum cauſandi ex parte operati: Primum per cauſalitatem phyſicam; Secundo, per modum conditionis, ad cuius poſitionem & præſentiam infallibiter confertur gratia: Quo poſito affirmat, circumciſionem, & ſacramentum legis naturę, gratiam dediſſe ex opere operato diuerſimode tamen, nam circumciſio Phyſice, ſicut ſacramentum nouæ legis, ſacramentum vero legis naturæ per modum conditionis; abſolute tamen tenet, circumciſionem ex opere operato gratiam contuliſſe. Idipſum tuetur Durand. in 4. d. 1. q. 5. 7. & 8. licet aliter diſtinguat inter circumciſionem & ſacramentum legis naturæ, ait enim illam, quia verum erat ſacramentum, verè gratiam ex opere operato dediſſe, iſtud vero illum effectum habuiſſe negat, quia verũ eſſe ſacrum non agnoſcit: vnde concludit, in illo remedio gratiam fuiſſe datã per modum meriti & ſuffragij totius Eccleſię, quæ paruulo fidem ſuam applicabat, eique remiſſionem peccati merebatur & impetrabat. Idem ſentire videtur Alexander Alenſis, in 4. quæſt. 5. memb. 3. & q. 7. memb. 5. art. 1. ad ſecundum. Alia ſententia eſt Scoti, in 4. d. 1. q. 6. aſſerentis, circumciſionem paruulis gratiam contuliſſe ex opere operato, & ſimiliter ſacramentum legis naturæ contra originale inſtitutũ. Idem tenet Gabr. q. 4. art. 1. Alexand. Duran. & Palud. vbi ſupra. D. Bonau. d. 1. p. 2. in declaratione litteræ Magiſtri, Suar. 3. p. quæſt. 62. d. 10. ſect. 2. Sed D. Thom. 3. p. q. 62. art. 3. ad tertium, ait, circumciſionem nullum fructum contuliſſe homini vltra illum, qui reſpondebat fidei, & merito operantis, tantum enim, ait, fuiſſe ſignaculum fidei iuſtificantis; idem dicit, q. 30. art. 4. quamuis poſtea dicat, in circumciſione collatam eſſe gratiam. Ex quo apparet, difficile eſſe mẽtem D. Thom. in hac parte explicare. Pro intelligentia huius quæſtionis ſatis difficilis.

Primo aduertendum, quid ſit obtinere gratiam ex opere operãtis, quidue ex opere operato: primus modus accidit, quando obtinetur gratia ex merito, vel ratione diſpoſitionis præcisè, vt eſt ab operante, in qua forte eſt ſemper aliquod meritum, ſaltem de congruo, reſpectu gratiæ. Secundus modus accidit, quando ratione operis externi, vel ſacramenti applicati datur aliqua gratia vltra omne meritum operantis, tam de condigno, quàm de congruo, vt optime ex Alexand. & D. Thom. & alijs annotauit Gabr. in 4. d. 1. q. 3. in principio. in hoc ſenſu dicit Cyprianus ſerm. de cœna Domini, ſacramenta quantum in ſe eſt, ſine propria virtute eſſe non poſſe. Vnde ſacrũm conferre gratiam ex opere operato, eſt ex propria virtute illam dare abſque merito operantis, licet requirat diſpoſitionem ex parte recipientis, ſcilicet quòd non ponat obicem gratiæ; & ſi quandoque ob actus feruorem circa ſacramentum alicui gratiæ augmentum conferatur, ſacramẽtum nihilominus ratione ſui confert gratiam determinatam, non correſpondentem diſpoſitioni ſuſcipientis, ſed ipſi ſacramento.

Secundo aduertendum, in lege veteri præter circumciſionem alia multa ſacramenta fuiſſe, ſiue proprie & vniuoce ſacramenta cum noſtris, vt ſupra dicebamus, ſiue non, qualia erãt oblationes hoſtiarum, agnus Paſchalis, & ſimilia; cæterum excepta circumciſione, in alijs non dabatur gratia

tia

tia iuſtificans, vt poſtea dicemus.

Cum vero ſancti aſſerunt, vetera ſacramenta ſolum ſignificaſſe gratiam, non vero illam contuliſſe, intelligẽdi ſunt de alijs ſacramentis a circumciſione, & a ſacramento legis naturæ. Vnde Magiſter in 1.d.4.in 2.p.diſtinctionis ait: Fuit autem inter illa ſacramenta quiddam vltra circumciſionẽ idem conferens ſacramentum contra peccatum originale, quod nũc Baptiſmus pręſtat. Explicans vero B. Bonau. hanc litteram, inquirit rationem, ob quam Magiſter ab alijs ſacramentis circumciſionem exceperit; & reſpondet, rationem eſſe, quia circumciſio erat ſacramentum cæteris efficacius. Si autẽ, inquit, quæras, quid fuerit huius efficaciæ cauſa? Reſpondet quòd pactio diuina, quę in ea fuit ſpecialiter, propter quam circumciſio efficacem habebat ordinationem ad curationem peccati originalis. Si vero rurſus quęras, quare magis in hoc ſacramento fuerit illa pactio quàm in alijs? Dicit, fuiſſe rationem duplicem: Prima eſt, quia ſicut Baptiſmus fuit ianua & fundamẽtum ſacramentorum nouæ legis, ita in circumciſione lex vetus ſumpſit fundamentum & exordium. Secunda ratio, quia circumciſio erat remedium peccati originalis pro paruulis, qui ſe curare non poterant, & ideo decuit diuinam miſericordiam, vt efficacius remedium pararet illis. Vel dici poteſt, ſub nomine veterum ſacramentorum nõ eſſe intelligendam circumciſionẽ, quia circumciſio erat ſacramentum legis naturę; non enim fuit ex Moſe, ſed ex Patribus, fuit enim data Abrahę ante Moſem per quadringẽtos annos, vt patet Geneſ. 17. Vel ſi circumciſio eſt etiam comprehẽdenda ſub ſacramentis veteris legis, debẽt Sancti & Concil. Florent. intelligi, cum excludunt circumciſionem a gratiæ collatione, vno ex tribus modis. Primo, quia paruulã gratiam cõferebat reſpectu Baptiſmi, cuius ratio ex dictis præcedenti articulo conſtare poteſt, ſcilicet, quia concurrit, quando nondum erat precium noſtræ redemptionis ſolutum. Secundo, quia non contulit gratiã vt immediatam diſpoſitionem ad gloriam, quia nõ aperuit ianuam regni, ſed hoc accidit, quia concurrit quando precium nõ erat ſolutum; vnde ſi mortuo Chriſto ante eius aſcẽſionem paruulus circumciſus fuit, gratia recepta aperuiſſet ſibi ianuam regni, quia iam erat ſolutum precium, ob cuius nõ ſolutionem Baptiſmus etiam collatus paruulo, vel adulto ante Chriſti mortem non dediſſet gratiam, vt immediatam diſpoſitionem ad gloriam, quod non eueniebat ex Baptiſmi, vel gratiæ baptiſmalis defectu, ſed quia nondum erat ſolutum precium noſtræ redemptionis. Tertio modo dicitur nõ contuliſſe gratiam, quia non vniuerſaliter cuicumq; ſuſcipienti illam, quia forte ex diuina inſtitutione erat determinata ad conferendum certum gradum gratiæ, ita vt ſi eum in ſubiecto inueniret, nec illum intenderet ex ſe, nec nouum induceret, ſic quod nihil ei conferret: oppoſito autem modo ſe habet Baptiſmus, quia generaliter dat ſemper gratiam, & inuẽtam in ſubiecto auget & intendit; Non ita circumciſio, quod ex Paulo colligi poteſt, dicente de Abrahamo, accepiſſe circumciſionem ſignaculum iuſtitiæ, non quidem tunc datæ, ſed præexiſtentis; nihil enim ex vi ſua, & ex opere operato ei contulit, quia Abrahæ gratia iam attigerat, vel tranſcẽderat illum gradum, ad quem circumciſio erat determinata. Dixi,

nihil Abrahæ contuliſſe circumciſionem, per modum ſcilicet ſacramenti, ſeu operis operati, nam per modum meriti, & operis operantis, credo, inquit Scotus, quod ei aliquid gratiæ cõtulerit, quia actus circumcidendi ſe ex obedientia Dei, & ex charitate procedens, fuit ei meritorius, ſicut & immolatio Iſaac; non inde ſequitur, circumciſionem non fuiſſe proprie ſacramẽtum ob id, quòd videtur non certitudinaliter gratiam ſignificaſſe, & efficaciter, ſiquidem non habebat ſemper concomitanter ſuum ſignatum: reſpondet enim Scotus, ſatis ad hoc fuiſſe, quod ſignificauit gratiam tunc fieri ſi non eſſet obex; vel tunc ineſſe; ſicut ſi Beata Virgo in conceptione filij ſui fuiſſet in ſumma plenitudine gratiæ, ad quam Deus diſpoſuerat peruenturam, ſi poſtea fuiſſet baptizata, nullam ibi gratiam ſuſcepiſſet de nouo, & tamen Baptiſmus non fuiſſet tunc ſignum falſum, vel incertum, quia ſignificaret gratiam vel tunc fieri, vel prius datam ineſſe. Ita nec circumciſio eſſet tunc ſignum falſum, vel non certum, etſi gratiam non daret, quia eſſet ſignum gratiæ inexiſtentis.

Tertio nota, circa circumciſionem quantum ad fructum, quem contulerit circumciſis, varios fuiſſe dicendi modos; nam Magiſter in littera 1.d.4. circa finem, & Gloſ. in cap. Quod autem de conſecratione, d. 4. aſſerunt, circumciſionem peccatum originale remiſiſſe & abſtuliſſe, non tamen cõtuliſſe gratiam. Alij vero dixerunt, gratiã quidem contuliſſe, quæ ad originale erat ſufficiens, non vero quæ ſufficienter ad reprimendam & ſuperandam concupiſcentiam. Alij vero in totum exiſtimarunt, circumciſionẽ, & alia legis illius veteris ſacrificia & præcepta, quòd etſi in gratia exiſtens ea exerceret, minimè gratiã ſeu augmentum gratiæ mereretur, nec vitam æternam; quorum ſententiam impugnat Scotus in littera, vbi ſupra. Alij tandem affirmarunt, circumciſionem principaliter fuiſſe inſtitutã propter peccati originalis deletionem, ex conſequenti vero ad gratiam conferendã; & pro tanto dicitur non conferre gratiam, quia non ex principali inſtitutione, ſed concomitanter illam conferebat.

Quarto nota, occaſione harum opinionum Scotum vbi ſupra diſputare, an peccatum originale deleri potuerit abſq; gratiæ, vel alicuius entitatis poſitiuæ collatione? quam quæſtionẽ nos in 2.par. Controuerſiarũ latè tractauimus, ſed nihilominus hic aliqua de hac re ad Scoti opinionis intelligentiã erunt diſcutienda. Ad quod aduerte, poſſe hanc quæſtionem intelligi, vel de potentia abſoluta, quæ legi vlli nõ aſtringitur, ſed ſolum rerum naturas reſpicit, & non repugnantiam earum ad eſſe ſimul; vel de ordinata, quæ legibus a Diuina ſapiẽtia ordinatis obligata eſt. Inſuper aduerte, in peccatoris iuſtificatione duplicem concurrere mutationem, vt notat Scotus vbi ſupra in fine artic. primi: alteram priuatiuam, alteram vero poſitiuam. Prima eſt, qua de inimico fit peccator nõ inimicus. Secunda, qua de indigno vita æterna, fit dignus ea; & de non potente meritorie operari, fit potens operari meritoriè. Adhæc aduerte, quòd vt D. Subtilis, in 4.d.1.q.1.in ſolut. ad argumenta princip. ſub littera duplici QQ. peccatum non facit hominem inimicum ex natura rei, ſed demeritorie, ſicut nec gratia facit ex natura

rei amicum Dei, ſed ex inſtitutione Diuina. Tandem nota, gratiam & peccatum nec opponi priuatiuè ex natura rei & formaliter, quia peccatum non eſt priuatio gratiæ, ſed rectitudinis debitæ in eſſe actus & conformitatis ad legem, vt latè in 2. par. oſtendimus; nec eſſe conſequenter immediate oppoſita, præſertim ſi ſermo ſit de peccato originali, & gratia, quę mediat iuſtitiam originalem, quæ peccato originali opponitur multo magis, quàm gratia. His ita prænotatis, ſit

Concluſio prima. In ſacramentis veteris legis a circumciſione non dabatur gratia ex opere operato. Hæc concluſio communis eſt Theologorum ſententia, ita Scotus vbi ſupra, Duran. Gabr. Paludan. Alenſis, D. Tho. 3. par. quæſt. 62. art. 6. & in 4. diſt. 1. ita Magiſter ibidem, & omnes Sancti id ipſum affirmant, & vetera ſacramenta tantum gratiam ſignificaſſe aſſerũt; de ijs ſacramentis debet intelligi Concilium Florentinum, cum ponit diſcrimen inter vetera & noua ſacramenta, quòd illa ſolum figurabant & ſignificabant gratiam, iſta vero & ſignificant, efficiunt, & continent. Chryſoſt. 7. ad Roman. ait, Paulum in illa epiſtola tria oſtendere: Primum, ſine lege poſſe eſſe iuſtitiam; Secundum, per legem non potuiſſe comparari; Tertium, legem non repugnare fidei, ſed cum illa ambulaſſe, licet iam lex ſuo tempore ceſſauit, at fides cum Euangelio currat. Et Hom. 14. ad Hebræos dixit, ſacerdotium vetus non potuiſſe prodeſſe, nec lætificare. Cyprianus Serm. de Circumc. circa finem dicit, in illis ſacramentis tantum fuiſſe vmbram futurorum. Auguſtinus enarratione in Pſalm. 73. conſtituendo differentiam inter vetera & noua ſacramenta, dicit, quòd hæc noſtra dant ſalutem, illa vero tantum promittebant Saluatorem; & Tract. 41. in Ioan. circa medium: In veteribus, inquit, ſacrificijs non erat expiatio peccatorum, ſed tantum vmbra futurorum. Euſebius Emiſſenus Hom. de Transfiguratione in Sabbat. poſt primam Dominicam Quadrageſimæ, diſtinguens tria tabernacula, Synagogæ, Eccleſię, glorięque, ſic ait: Primum in vmbra fuit & figura, ſecundum in figura & veritate, tertium in veritate ſolum; in primo oſtenditur vita, in ſecundo datur, in tertio poſſidetur: Non enim ſacramẽta Eccleſiæ, ſicut ſacramenta Synagogæ, medicinam docent & oſtendunt, ſed ipſa potius ſunt medicina, & remiſſio peccatorum.

Secunda concluſio. Homines iuſti veteres illi, ſacrificijs vel ſacramentis cum relatione ad vltimum finem, ſcilicet Deum ſumme dilectum de condigno illis actibus meruerunt coram Deo augmentũ gratiæ & glorię. Concluſio eſt Scoti vbi ſupra, quã expreſſe docet, & oppoſitum aſſerentes acriter arguit, & debet eſſe veriſſima & indubitata: ad cuius probationem ſupponere oportet, in lege veteri a Deo legem ſancitam eſſe de reddendo pręmio de operibus in gratia, & ex gratia factis, quia hæc promiſſio eſt quaſi intrinſeca ordini gratiæ, & prouidentiæ ſuper naturali, & cõſequenter fuit generalis in omni tempore & ſtatu humanę naturę, etiam ante legem ſcriptã. Deducitur autem ex veteri Teſtamento ex illo Iſa. 56. Hæc dicit Dominus eis, qui cuſtodierint præcepta mea, & elegerint quæ ego volo, dabo illis in domo mea locum nominatiſſimum, nomen æternum dabo eis: de quo præmio ait Iſaias 64. oculus non videt Deus abſq;

te, quæ præparaſti expectantibus te; quod Paulus de præmio gloriæ explicat, 1. ad Corint. 2. & de eodem Eccleſ. 17. Iuſti autem in perpetuū viuent, & apud Dominum eſt merces eorū. Nec obſtat illud Pauli ad Hebr. dicentis, nouum teſtamentum melioribus repromiſſionibus eſſe ſancitum; quia hoc poteſt ſic intelligi, ſcilicet quòd loquatur, non de promiſſione generali intrinſeca ordini gratiæ, & omni legi diuinæ communi, ſed de peculiaribus & proprijs alicuius legis ſeu ſtatus promiſſionibus; promiſſio enim primæ gratię homini conferendę ſufficienter diſpoſito per contritionem, promiſſio gloriæ homini conferendæ grato, & promiſſio augmēti gratiæ & gloriæ dandæ iuſtis in præmiū bonorum operū, quodammodo ſunt intrinſecæ ordini gratiæ, vt eſt ſub perfecta & ſuaui prouidentia Dei ſupernaturali: & ita ſuæ promiſſiones, vt diximus, fuerunt tam in lege naturæ, quā ſcripta, nec nobis conſtat, in lege ſcripta fuiſſe maiores aut potiores quam in lege naturę fuerint, quamuis fuerint clariores, magiſq; ab hominibus cognitę; at vero propriæ promiſſiones, quæ in veteri Teſtamento additæ ſunt, videntur eſſe tantum temporales, vt ex toto illius legis diſcurſu patet, probatq; illud Aug. toto lib. de ſpiritu & litera, & lib. 19. contra Fauſtum, c. 31. quibus in locis ait, in antiqua lege, propter eius imperfectionem, vt quia regnum cœlorum longe diſtabat, factas eſſe promiſſiones temporales, non tñ omnino prætermiſſas eſſe ſpirituales, quæ interdum in ipſis temporalibus figurabantur, interdum vero expreſſius fiebant; At in nouo Teſtamento expreſſius facta eſt generalis promiſſio gratiæ, & gloriæ, adeo quod in initio eius ſub nomine regni cęlorū fuerint propoſita, quod antea nuſquā factum legimus. Præterea additæ ſunt promiſſiones ſpirituales abūdantiores gratiæ propriæ huius ſtatus, cum de tēporalibus promiſſionibus quaſi nulla fuit mentio, ſed veluti ſupponuntur hæc temporalia bona iuſtis adijcienda, ſi illis aut neceſſaria, aut vtilia fuerint, propter quā cauſam merito dixit Paulus, nouum teſtamentum melioribus repromiſſionibus eſſe ſancitū. Hoc ſtabilito probatur iā cōcluſio. In illis operibus concurrebant oīa neceſſaria ad meritū gloriæ, & augmentum gratiæ, ergo per illa merebant Iudæi. Conſequentia eſt euidens; Antecedēs probatur, quia ex parte operū erat vera ſanctitas & iuſtitia apud Deū, ſiquidē ſupponimus ea orta eſſe a gratia, & rurſus ſupponimus promiſſionē Dei de danda gratia ſeu augmento eius, & gloria pro operibus ex gratia & charitate ſupernaturali factis; ergo vere erant meritoria gratiæ & gloriæ. Deinde illa opera ex obiecto erant bona & grata Deo, quandoquidē erant ab ipſo prę cepta pertinentia ad eius cultum & religionem, & operantes ſupponimus eſſe gratos ipſi; ergo ex parte operantium & operum nihil deerat, vt eſſent de condigno meritoria augmenti gratiæ & gloriæ. Aderat etiam & Dei promiſſio de reddenda pro illis gloria, vt paulo ante dicebamus: nihil ergo ad meritum deficiebat. Vnde Scotus vbi ſupra ſic ait: Concedo ergo, ꝙ non cauſabant gratiam (ſupple, ſacra illa vetera & ſacrificia, circumciſione excepta) tanquā ſigna efficacia reſpectu gratiæ, ſed tamen in illis conferebatur gratia per modum meriti; nimis enim durum videtur, quòd aliquis ex charitate & obedientia ſit ſeruans Dei

præ-

præceptum & non mereatur: Videtur etiam irrationabiliter dici, quod Deus alicui dederit præceptum, nolens obſeruantem præceptum mereri, quantumcumque ex charitate & obedientia obſeruaret: at de huiuſmodi purgationibus, cæremonijs, & oblationibus erant in illa lege data præcepta; ergo obſeruantes illa in charitate, & ex charitate, & obedientia, promiſſione Dei de præmio reddendo ſuppoſita, vere merebantur gratiæ augmentum, & gloriæ.

Concluſio tertia. Aſſerere vniuerſaliter, nulli hoīum in lege veteri collatam eſſe gratiam, vel remiſſum peccatum, niſi per propriam ipſius hominis fidem, ac diſpoſitionem ſufficientem ad obtinendam gratiam, & expellendum peccatum, eſt temerariũ, nam ex eo ſequetur, tam in lege naturæ, quàm veteri, quia vtriuſque eadem erit ratio, omnes infantes relictos eſſe ſine remedio originalis peccati, ob idq; omnes huiuſmodi infantes ante vſum rationis decedentes damnatos eſſe, quod impium eſt ſentire de ſumma Dei miſericordia, & ſuaui eius prouidentia, & contra communẽ traditionem, & ſenſum Eccleſiæ & oīum Patrum: Quocirca non ſolum illud aſſerere temerarium iudico, ſed etiam erroneum. Qui vero affirmat, ante Chriſti aduentum nullum fuiſſe ſenſibile ſignum inſtitutum, in quo daretur gratia, remitteretur q; peccatum, præter meritum operantis, vel ſufficiẽtem diſpoſitionem, ſed remedium originalis peccati fuiſſe poſitũ eo tempore in ſola interiori fide, vel ipſiuſmet hominis, cui peccatum remittebatur, ſi erat capax eius, vel alterius, ſub cuius erat cura, ſi erat paruulus; ſi id intelligat de tempore legis naturæ, minus probabiliter loquitur; ſi vero id de tempore circumciſionis aſſerat, temerariè loquitur, & contra communem Patrum ſanctorum ſenſum, aſſerentium, vt poſtea videbimus, per circumciſionem peccatum originale fuiſſe deletum, quæ tamẽ ſignum erat ſenſibile. Si vero quis aſſerat, externum ſignum legis naturę, vel circumciſionis, non fuiſſe neceſſarium ad applicandum paruulis remedium originalis peccati, non tamen negat, quin, ſi ſimul cum fide interna hoc ſignum exhiberetur, daretur ſtatim gratia, & remitteretur originale peccatũ; quamquam è conuerſo ſolum externum ſignum ſine illa interna fide non ſufficeret ad dictum effectum; falſum quidem diceret, ſed non ita temerariè loqueretur. Tandem ſi aliquis aſſereret, in circumciſione & ſacramento legis naturæ datam eſſe gratiam, & peccatum remiſſum eſſe, & ad hunc effectum conſequendum fuiſſe neceſſarium ſignum externum, nõ tamen ſine fide interna Eccleſiæ, vel miniſtri; neque è contra fidem internam ſufficiſſe ſine tali ſigno externo, & effectum gratiæ tribuendum fuiſſe interiori fidei, vt propriæ cauſæ, externum vero ſignum tantum fuiſſe conditionem ſine qua non; nihil diceret cenſura dignum, ſed probabiliter loqueretur, ſecũdum multos Auctores, ſed meo iudicio falſum diceret.

Concluſio quarta. Loquendo de potentia abſoluta Dei, peccatum originale deleri poteſt abſque gratiæ infuſione, per ſolam originalis iuſtitiæ reſtitutionem, quæ magis formaliter, & ex natura rei repugnat peccato, quàm gratia. Concluſio hæc eſt ſatis probata à nobis in 2. par. Controu. 19. Conc. 3.

Concluſio quinta. De potentia Dei abſoluta poteſt homo de inimico fieri amicus abſque gratiæ, vel alicuius formæ collatione, manente etiam in eo peccato cum ſua prauitate. Hæc concluſio etiam a nobis probata eſt vbi ſupra concluſione 4. id ipſum ſentiendum de obligatione ad pœnam æternam, quòd Deus poteſt eam tollere & remittere, quia peccatorem in ſuã gratiam recipiat; cæterum perfecta remiſſione, qua vlterius homo Dei amicus, & potens meritorie operari conſtituitur, ſine gratiæ infuſione peccatum remitti haud poteſt, vt idem concluſione 3. oſtendimus; lege totam illam Controuerſiam.

Concluſio ſexta. De potẽtia Dei ordinaria non poteſt remitti peccatum, quin gratiæ fiat infuſio. Concluſio eſt Sco. vbi ſupra art. 2. vbi ſic ait: Quo ad hoc teneo, quod non eſt poſſibile de potentia Dei ordinata culpam originalem, nec aliquam aliam mortalem dimitti ſine gratię infuſione, quia licet abſolute ſine contradictione poſſit eſſe medium in ſpecie humana inter filium regni, & filium perditionis, ſcilicet homo in puris naturalibus; tamen ſecundum legem ſapientiæ Diuinæ poſt lapſum nullum eſt medium inter gratum, qui eſt filius regni, & peccatorem, qui eſt filius carceris; nec poteſt loquendo de potentia ordinatą, id eſt, cõformi legibus a ſapientia aut voluntate diuina ordinatis; & ideo nullum liberat nec liberare poteſt a culpa, niſi cui dat gratiã. Concluſio hęc eſt oium Doctorum conſenſu approbatã: per hæc refelluntur opiniones 3. notabili relatę, quæ aſſerebant per circumciſionem remitti quidem peccatũ originale, non tamen dari gratiã, quia ſi de potentia ordinata Dei nõ remittitur peccatum, niſi per gratiæ infuſionem, quomodo remitti poterat originale per circumciſionem, niſi gratia infunderetur?

Concluſio 7. In circumciſione principaliter intendebatur a Deo gratia & conſequenter peccati remiſſio, Cõcluſio eſt Sco. vbi ſup. contr. opin. 3. notab. recitatam, & probatur ſic a Scoto, quia agens ſecundum rectam rationẽ principalius intẽdit perfectionem, quã imperfectionis carentiam, quia nõ intendit carentiam & imperfectionẽ amouere, niſi propter perfectionis introductionem: ſicut generans nõn intendit corruptionem, niſi propter generationem; ergo cum Deus inſtituendo circumciſionem fuerit agens ſecundum rectã rationem, principalius intendebat perfectionem poſitiuam, puta gratiam, quã carentiam imperfectionis, id eſt, peccati originalis.

Cõcluſio octaua. Probabilius eſt ipſum circumciſionis ſignum externũ fuiſſe ſufficiens, vt illo applicato paruulis daretur gratia, etiamſi ſine fide parentis, aut miniſtri, ſeu hominis cõferentis ſacramentum applicaretur. Cõcluſio hæc eſt Scoti vbi ſupra, & eorum quos ſupra citauimus, ęquiparantes in hoc circumciſionem Baptiſmo cum Aug. lib. 1. contra Creſconium, cap. 1 3. id ipſum comparantes in hoc, quod data a miniſtro infideli nõ magis erat poſtea iteranda, quã nunc ſit iterandus Baptiſmus datus ab Hæretico: ergo ſicut nunc Baptiſmus ſine fide miniſtri, ac merito eius cum ſola intentione faciendi, quod Chriſtus voluit, eſt remedium ſufficiens contra peccatum originale, ita & nunc circumciſio abſque merito, & fide miniſtri applicata paruulis peccatũ originale delebat. Et cõfirmatur quia Patres ſimpliciter

citer affirmant, circumciſionem ſimpliciter fuiſſe inſtitutam in remediũ originalis peccati, cui ſucceſſit Baptiſmus; ergo quod ſufficiebat, vt eſſet verum ſacramentum, ſufficiebat, vt eſſet remedium peccati originalis, ſicut nunc de Baptiſmo conſtat: ſed ad id ſolum ſufficiebat vera ratio circumciſionis cum intentione miniſtri, etiam abſque fide; ergo &c. Et cõfirmatur, nam ad veritatem illius ſacramẽti, & vt eſſet impletum præceptum illis verbis cõtentum Geneſ. 17. & Leuit. 12. Anima cuius præputij caro circumciſa nõ fuerit &c. nõ erat neceſſaria fides, nec meritum miniſtri; ergo nec erat neceſſaria, vt in illo ſacramento daretur gratia, non exiſtente obice in recipiente. Præterea vel illa miniſtri fides erat neceſſaria, vt daretur gratia paruulo propter meritum de condigno, vel de congruo ipſius miniſtri: ſed propter hoc non erat neceſſaria, ergo ſine ea circumciſio erat ſufficiens remedium pro paruulo. Probo minorẽ, tum quia nullus præter Chriſtum mereretur alteri primam gratiam habitualem immediate, & ſine vlla diſpoſitione recipientis; tum etiam quia alias non quæcunque fides, ſed viua & charitate formata eſſet ad huiuſmodi effectum neceſſaria, quod ſatis abſurde concederetur, quia in maximo periculo paruulorum ſalus fuiſſet conſtituta, quod de ſuaui Dei diſpoſitione concedi non debet. Tãdem quia cum circumciſio inſtituta eſt in ſigno ſenſibili & externo, nulla promiſſio facta eſt de danda gratia fidei miniſtri ſed ipſi ſigno externo, vt verbis ſuæ inſtitutionis conſtat; ergo &c.

Sed contra dicta obijcies, nam multę gentes circumciſione vtebãtur, quæ tamen erant impiæ & infideles, vt late refert Epiphanius hæreſi trigeſima, & Orig. lib. 2. in epiſt. ad Rom. Quibus tñ circumciſio gratiam non conferebat, ſolum quia ſine fide ſigno illo exteriori vtebantur. Reſpondeo, quod ſicut in noſtris ſacramentis diſtinguitur fides ab intentione faciendi ſacramentum a Deo inſtitutum, ita in circumciſione: & ſicut fides miniſtri non eſt neceſſaria ad veritatem ſacramenti noſtri, ſed intentio, ita in circumciſione non erat neceſſaria miniſtri fides; ſed intentio, quia eadem eſt in hac re ratio de circumciſione, ac de noſtris ſacramentis. Quocirca huiuſmodi intentio faciendi, quod Deus inſtituit, erat neceſſaria, vt ſub illa cæremonia daretur gratia, quæ non dabatur illa, niſi quatenus rationem ſacramenti habebat, quare de illis gẽtibus quę circumciſionę vtebantur, dicendum, quod ſi illa vtebantur, & applicabant paruulis ſuis ſub illa intentione etiam ſi alias eſſent infideles, paruuli iuſtificari poterant per eam, ſicut & modo ſi huiuſmodi paruulis Baptiſmus ſub intentione faciendi ſacramentum a Deo inſtitutum applicaretur, iuſtificarẽtur ſine.

Concluſio nona. Circumciſio contulit gratiam & pueris & adultis, qui determinatum gradum gratiæ per ipſum non habebant ex opere operato; & ex vi ſolum circumciſionis præter meritum etiam operantis tam miniſtri, quàm eius, qui circumcidebatur. Ad huius concluſionis intelligentiam nota, in iuſtificatione peccatoris per ſacramenta multa concurrere; ex parte Dei voluntatem vtendi illa re ſenſibili, vt inſtrumento à ſe ordinato ad cauſandum gratiam; ex parte Chriſti paſſionem, a qua diximus tanquam a cauſa meritoria habere effi-

caciam ſacramenta; ex parte miniſtri poteſtatem, voluntatem, & probitatem; ex parte ſuſcipientis voluntatem, fidem, pœnitentiam; ex parte tandem ſacramenti ipſam actionem externam, quæ conſurgit ex debita applicatione formæ & materiæ: Cæterum ex ijs omnibus id, quod actiue & proxime, idque inſtrumentaliter efficit gratiam iuſtificationis ſacramentalem, eſt ſola actio illa externa, quæ ſacramentum dicitur; & hæc vocatur opus operatum, ita vt idem ſit, ſacramentum conferre gratiam ex opere operato, quod conferre gratiam ex vi ipſius actionis ſacramentalis, a Deo ad hoc inſtitutæ, & non ex merito agentis, nec ſuſcipientis; quod S. Auguſt. lib. 4. de Bapt. capitulo vigeſimoquarto, expreſſit illis verbis, ipſum per ſeipſum ſacramentum multum valere, nam voluntas Dei, quæ ſacramento vtitur, concurrit quidem actiue, vt cauſa principalis; paſſio Chriſti concurrit vt cauſa meritoria, morali modo, & non phyſico, quia non eſt actu, ſed præterijt, licet maneat obiectiue in mente Dei; poteſtas & voluntas miniſtri concurrunt, ſed ſunt cauſæ remotæ, requiruntur enim ad efficiendam ipſam actionem ſacramentalem, quæ poſtea immediate operatur; probitas miniſtri requiritur, vt ipſe non peccet adminiſtrando ſacramenta, non tamen ipſa eſt cauſa gratiæ in ſuſcipiente, nec per modum ſacramenti iuuat ſuſcipientem, ſed per modum impetrationis, non ad gratiam conferendam, quæ determinate ſacramento correſpondet, quia hæc ſine probitate miniſtri cauſatur; voluntas vero, fides, & pœnitentia in ſuſcipiente adulto neceſſario requiruntur, vt diſpoſitiones ex parte ſubiecti, non vt cauſæ actiuæ ſacramentalis gratiæ, non enim fides & pœnitentia efficiunt ſacramentalem gratiam, neque dant efficaciam ſacramento, ſed ſolum tollunt obſtacula, quæ impedirent, ne ſacramenta ſuam efficaciam exercerent, & ne ſuum haberent effectum: Vnde in pueris, vbi nulla requiritur diſpoſitio, ſine ijs rebus fit iuſtificatio. Doctrina hæc in re naturali explicari fuſius poteſt: Si ad ligna comburenda primo ligna exiccarentur, deinde excuteretur ignis ex ſilice, & tunc applicaretur ignis ligno, & ſic tandem fieret combuſtio, nemo diceret cauſam combuſtionis immediatam eſse ſiccitatem, aut ignis excuſſionem ex ſilice, aut applicationem ignis ad lignum, ſed ſolum igneum, vt cauſam primariam, & ſolum calorem ſeu calefactionem, vt cauſam iuſtrumentariam. Similiter in propoſito. Deum cauſam primariam gratiæ ſacramentalis conſtituimus, ipſum vero ſacramentum cauſam immediatam inſtrumentalem, cætera vero vt prærequiſita conſtituimus; in opere operato excludimus fidem miniſtri, diſpoſitionē ad gratiam in ſuſcipiente, tanquam cauſas gratiæ ſacramentalis, nō autem in ſuſcipiente eas excludimus, tāquam diſpoſitiones ad gratiæ receptionē: & quamuis huiuſmodi diſpoſitio, ſi ex gratia procedat, poſſit eſse meritoria augmenti gratię, tamen alia eſt gratia, quæ datur ob diſpoſitionem, alia vero quæ datur ex vi ſacramenti; opus ergo operatum, de quo loquimur, non ſolū excludit dignitatem & ſanctitatē miniſtri, ſed etiam fidem & motum internum ſuſcipientis, ab efficientia gratiæ ſacramentalis: nam etiamſi ipſa requirantur in adultis, tamen non ſunt

iſta quę gratiã causãt ſed ipſum ſacramentum, vt inſtrumentum Dei; non enim virtute illorum, vel ob fidem, & ſanctitatem miniſtri, nec ob pœnitentiam, & diſpoſitionem ſuſcipientis datur alicui gratia ſacramentalis; ſed vi & virtute ſacramenti, quod gratiam confert non ponenti obicem ſine meritis illius; & nullo habito reſpectu ad miniſtri, vel ſuſcipientis ſanctitatem licet in ſuſcipiente requirat quod non ponat obicem gratiæ conferendæ. His conſtitutis in hoc ſenſu noſtra concluſio intellecta probãda eſt, & primo ſanctorũ auctoritatibus. Auguſt. ad Valerium lib. ſecundo, de nuptijs, & concupiſc. capit. 11. ſic ait: Ex quo inſtituta eſt circumciſio in populo Dei, quæ erat tunc ſignaculum iuſtitiæ fidei ad purgationem valebat magnis; & paruulis originalis veteriſque peccati; ſicut Baptiſ. ex illo valere cœpit ad innouationem hoĩs ex quo inſtitutus eſt. Hęc Auguſt. In quibus uerbis eandem virtutem ad peccatum originale delendum tribuit circumciſioni, quam tribuit Baptiſmo, nec magis fidem, & meritum operantis ad eam, quam ad baptiſmũ expoſcit. Præterea opponitur auctoritas Auguſt. ijs, qui ſolum paruulis ex opere operato dediſſe gratiam ipſam circumciſionem affirmant, non vero adultis, qui eadem, & ſub eadem ratione vtriſque valuiſſet, & magnis, ſcilicet, & paruulis; non ergo facienda eſt diſtinctio, & differentia circumciſionis in ordine ad paruulos, & adultos, ſed vtriſque eodem modo fuiſſe proficuam aſſerendum eſt, præterea Beda ſuper Lucam, ſuper illa verba: Et poſtquã impleti ſunt, &c. ait idẽ ſalutiferę curationis auxilium circumciſio in lege cõtra originalis peccati vulnus agebat, quod Baptiſmus agere reuelatę gratiæ tempore conſueuit, excepto, quod cęleſtis regni ianuam nõdum intrare poterant, tamen in ſinu Abrahæ poſt mortem requie beata conſolari ſupernæ pacis ingreſſu, quã felici ſpe expectabant. His apte traditis, inquit Magiſter diſt. 14. per circumciſionem, ex quo inſtituta fuit, remiſſionem peccati originalis, & actualis paruulis, & maioribus à Deo præditam, ſicut nunc per Baptiſmũ datur; Et ſupra notab. 2. oſtẽdimus rationem, ob quam Magiſter circumciſionem ab illis veterib. quo ad collationem gratiæ, exceperit, & ſimiliter ex D. Bonauentura cauſam reddimus, ob quam oportuit circumciſionem cæteris veterib. ſacramẽtis eſſe efficaciorẽ. Concluſionẽ hanc tenent Doctores in principio quæſtionis citatæ, & eiſdẽ argumentis penitus, quib. præcedens roboratur. Pręterea circũciſio erat vere & propriiſſime ſacramentũ cõtra peccatũ originale inſtitutum; ergo erat ſignum verũ, & efficax, ac prius naturaliter ſuo ſignato, eiuſq; cauſa; ergo vere gratiã cõferebat, fide miniſtri, & merito ſuſcipientis excluſis, id. n. non à tali merito & fide, ſed à diuina inſtitutione pendebat. Itẽ per circumciſionem non ſolum delebatur & remittebatur adultis peccatum originale, ſed ẽt actualia, vt docet D. Tho. 3. par. q. 4. art. 4. & 5. & in 4. diſt. 1. q. 2. art. 4. quæſtiuncula 2. ad 4. & ibi Richar. art. 6 q. 3. Duran. q. 7. ad 2. Palud. q. 5. ar. 4. cõclu. 2. ergo conferebat circumciſio gratiam primã adultis, per quã ſolam peccata dimittuntur, nõ quidẽ ex merito & virtute operãtis, quia cũ gratiã primã ſuſcipiebat, nullũ ĩ eo meritũ, ſaltẽ de condigno, præſupponebatur, quia prima gratia non cadit ſub meritũ, de

con-

condigno ipſius recipientis; ergo illam conferebat circumciſio ex vi propria. Si vero dicas, nunquam per vnam viſionem datam eſſe primam gratiam adultis; ergo nunquam remiſit in eis peccatum origi nale, nec actualia, nam ſi gratia prima præſupponebatur in ſuſcipiente, ergo ſupponebat peccata remiſſa, quod prædictis auctoribus, & cum conſenſu Doctorum, & Sanctorum eſt aduerſari. Ex quo ſequitur, reſpectu adultorum ſacramentum legis naturæ & circumciſionem non eſſe inſtituta in remedium origina lis peccati, quia de ratione huius ſacramenti eſt, vt per illud poſſit remitti peccatum, nam ſi ſemper ſupponendum eſſet peccatum remiſſum, nullius vtilitatis vel momenti eſſet tale remedium: & vlterius infertur, circumciſionem, vel ſacramentum legis naturæ reſpectu adultorum non habuiſſe rationem ſacramenti, ſed ſolum eiuſdem profeſſionis fidei, vel religioſę cęremoniæ meritoriæ, ex operæ operantis, quia non aliter erant ſigna gratiæ. Præterea, quia ſicut paruuli ante Chriſti aduentum dicebantur iuſtificari in fide parentum: ita etiam nunc in lege gratiæ, vt loquitur Iuſtinus Martyr q. 56. ad orthodoxos; & Auguſt. lib. 1. de peccatorum meritis, cap. 2. & lib. de ver. & falſa pœnitentia, cap. 2. ergo ſicut hoc poſterius eſt intelligendum de fide, vt ita dicam, obiectiua, cum ar ctiori eius profeſſione, non de propria, & interna fide ipſius miniſtri ſeu parentis; ita etiam & illud prius eſt intelligendum, ſed hoc non tollit a Baptiſmo, quod conferat gratiam ex opere operato, ac ex vi propria nullo habito reſpectu ad fidem, vt actum internum miniſtri, nullus enim per hoc aſſerere audebit, quod Baptiſmus non conferat gratiam ex operæ operato; ergo nec illud hoc a circumciſione auferebat.

Decima Concluſio. Omnia nouę legis ſacramenta conferunt gratiam ex opere operato, ac ex vi propria ſacramenti. Ad cuius concluſionis probationem aduertendum, duplicia eſſe ſigna, alia quæ non ad alium finem inſtituta ſunt quam ad ſignificandum quę: Theorica dici poſſunt: alia vero ſunt impoſita ad ſignificandum, & efficiendum aliquid, quę ob id practica dici poſſunt, & efficacia reſpectu ſignificati. Differunt aut hæc ſigna inter ſe, quod priora nihil immediate ex vi propria operantur, ſed ſolum ſignificant, & repręſentant obiectum, etſi forte aliquando ſequitur aliquis effectus, non ex vi illius ſigni eſt, ſed aliunde: poſteriora vero ſigna immediatè operantur ſua quadam virtute, ac proinde non ſolum practica, ſed & efficacia vocantur: talia ſigna ſunt ſacramenta, vt ex diffinitione ſacramenti pręcedenti Controuerſia poſita patet. Ex quo deducitur, quod cum ſacramenta legis nouæ ſint vere, & proprie ſacramenta, ſint vera, & propria cauſa gratię. Præterea omnes rationes præcedentibus concluſionibus poſitę, quibus oſtendimus, circumciſionem ex ui circumciſionis gratiam contuliſſe, multo magis de ſacramentis nouæ legis concludunt, de quibus Conc. Florent. ait, quod non ſolum ſignificant, ſed etiam gratiam efficiunt: item ſacramenta nouæ legis ſunt ipſius gratiæ cauſa, ergo aliquid gratiæ conferunt ex opere operato, præter meritum ipſius operantis; conſequentia eſt nota, quia aliter non eſſent cauſa ipſius gratiæ, antecedens vero eſt de fide, quia ſub eiſdem fere verbis diffinitur in Conc. Trident. ſeſſ. 7. can. 6. 7. & 8. & in ſeſſ. 6. cap. 7. dixerat, Baptiſmum eſſe inſtrumentalem cauſam

iuſt.fi-

iuſtificationis. Præterea in Symb. Niceno di: Cōfiteor vnū Baptiſma i remiſſionem conferri, & conſequenter gratiam. Item Augu. li. 19. contra Fauſtū dicit, Baptiſmum facere nouos homines, & omnia peccata delere. Optatus etiam lib. 5. contra Parmen. dicit, Baptiſma Chriſtianorum Trinitati conſecratū conferre gratiam. Prçterea Paul. ad Eph. 5. Mundās eam lauacro aquæ in verbo vitæ. & ad Titū 3. Saluos nos fecit per lauacrū regenerationis. Quæ locutiones rationem vere cauſæ ſignificant, in hoc vero quod eſt cauſam eſſe gratiæ, omni ſacramento conueniūt, quç a Chriſto inſtituta ſunt. Præterea infra oſtendemus, miniſtri probitatem aut malitiam nihil conferre aut auferre a ſacramentorum veritate, nam ſiue malus ſiue bonus ſit miniſter, ſacramentum collatum ſuum ſortitur effectum, nec ob bonitatem miniſtri augetur, nec ob malitiam eius diminuitur: cōuenit ergo omnibus nouæ legis ſacramentis gratiam ex vi ſacramenti conferri, præter meritum operantis.

Vndecima Cōcluſio. Omnia ſacramenta nouæ legis conferunt gratiam habitualem omnibus nō ponentibus obicem, præcipue loquendo & abſtrahendo à prima, & a ſecūda gratia. Cōcluſio videtur de fide, quia Conc. Tri. & Florent. diffinuunt ſacramenta nouæ legis conferre gratiam, quā continent. In hac cōcluſione omnes Theo. cōueniunt, ex quo primum ſequitur, omnia hæc ſacramēta nouç legis poſſe augmentum gratiæ conferre, ſi ſuſcipientem inueniant iam in gratia conſtitutum. Probatur, quia hæc ſacramenta ſemper gratiam conferūt. Ex hac Chriſtiana cōcluſione & diffinitione Cōcilij cōſtat Seſ. 7. c. 7. vbi ſic habetur: Si quis dixerit non dari gratiā per huiuſmodi ſacramēta ſemper & omnibus, quantum eſt ex parte Dei, ſed aliquādo & aliquibus nō ēt ſi rite ea ſuſcipiant, anathema ſit: ſed qui accedit in gratia ad ſuſcipiendum Baptiſma non ponit obicem, ergo eam recipit; ergo recipit augmentum. gratiæ, quia qui eſt in gratia, nō eſt capax nouæ gratiæ primæ, ſed ſolius augmenti; vnde cum in gratia exiſtens non ponat obicem ſacramento, ſemper cum ſacramentum recipit, augmentū gratiæ accipit. Sed nota, non omnia ſacramenta nouæ legis eſſe per ſe, & ex propria ratione, & ſpecifica inſtituta ad dandam primam gratiam, nec ſecunda ad conferendum gratiæ augmentum, ſed quędā eſſe inſtituta per ſe ad dandam primam gratiam, alia vero minime, ſed augmentum gratiæ conferendum; Baptiſmus quidem & pœnitētia inſtituta ſunt ad delendū, & remittendum peccatum originale, vel actuale mortale, quod non niſi per gratiam tollitur, & conſequenter hæc per ſe inſtituta ſunt ad primam gratiam conferēdam; e cōtrario vero Confirmatio inſtituta eſt ad dandum Spiritus ſancti robur, & augmentum, ob idq. non addit primam gratiam, ſed ad eius augmentum conferendū inſtituta eſt, ſecundam propriam, & ſpecialem rationem, ad nutriendam charitatē inſtituta eſt. De alijs vero tribus ſacramentis conſtat, non per ſe inſtituta eſſe ad peccatum originale, vel actuale, & cōſequenter ex vi propriç & ſpecialis inſtitutionis non habere vim ad primam gratiam conferendā. Sed de alijs dubijs, quæ hic oriri poterant, & de diſpoſitione ad ſacramenta ſuſcipienda art. ſequenti dicetur.

Duodecima Concluſio. Quæ ſequitur

tur manifeſte ex præcedentibus. Sacramenta nouæ legis non iuſtificant excitando fidem, vt hæretici noſtri temporis affirmant, ſed ex vi propria, & opere operato, nam ſicut diximus, ſunt gratiæ cauſæ, & omni conferentis & recipientis merito excepto, eam conferunt, ergo, vt ſigna excitantia fidem. Probatur Concluſio peculiaribus rationibus: verba & ſigna ſacramentalia pendent ex diuina inſtitutione, nec ab hominibus propria auctoritate potuerunt inſtitui; ergo non ſunt mere ſigna & verba rationis & excitantia fidem, ſed ſigna practica, & excitantia, vim habẽtia aliquid ſupernaturale efficiendi. Antecedens conceditur ab aduerſarijs; conſequentia probatur, quia ſi verba & ſigna ſacramentalia eſſent ſigna, nude ad excitãdam mentem inſtituta, potuiſſent ab hominibus facillime inſtitui, & eandem vim habuiſſent, non enim refert ad nudam ſignificationem, quam hæretici ſacramentis tribuunt, quis ea inſtituerit, modo idem obiectum repræſentent. Secundo, ſacramenta inſtituta ſunt à Deo, & pendent à Deo, non ſolum vt inſtitutore, & principali agẽte, ſed etiam à paſſione Chriſti, & morte, tanquam à cauſa meritoria, vt ſupra docuimus; ergo non operantur ſolum repræſentando obiectum, & excitando fidem more communiore, ſed etiam aliquid efficiendo.

Ad argumenta, in principio art. poſita. Ad primum, quod auctoritatibus fulcitur, dico, q̃d oẽs debent intelligi de ſacramentis, quæ præciſe erant in lege veteri inſtituta, ſub quibus circumciſio & ſacramentum legis naturæ contra originale inſtitutum, nõ cõtinetur, quia ante legem Moſaicam erant inſtituta per multos annos; vnde circumciſio, dicit Paulus, non eſt ex lege, ſed ex Patribus; ergo bene poteſt & ſecure dici, circumciſionem nõ fuiſſe, saltem præciſe, legis veteris ſacramentum, ſiquidem Paulus abſolute profert, ipſam non fuiſſe ex lege, ſed ex Patribus. Cum videtur in Abrahã fuiſſe ſolum ſignaculum iuſtitiæ, intelligendum eſt ſecundum modum Scoti, quem ſecundo notabili poſuimus, ſcilicet, quòd ipſa circumciſio forte ex Deo erat determinata, ſic ad dãdam gratiam in certo gradu, ſic vt cũ in ſuſcipienti ipſam inueniebat, nihil ei præſtabat, nec erat ſignum tunc gratiæ in fieri, ſed gratiæ inexiſtentis, & ſic accidit in Abraham.

Ad ſecundum dico, quod vt ſupra docuimus, circumciſio principaliter inſtituta fuit ad perfectionem conferendam, ſcilicet, gratiã, & conſequenter ad deletionem peccati originalis.

ARTICVLVS III.

An ſacramenta conferant aliquam ſpecialem gratiam, ratione cuius inter ſe diſtinguantur; & quæ diſpoſitio ad eius receptionem requiratur.

IN art. præcedenti ſatis oſtendimus, omnia ſacramenta nouę legis gratiã gratum facientẽ conferre, nunc inquirimus, an in hoc effectu cõmuni differant? In hac re omnes Theol. conueniunt, ſingula ſacramenta ſingulas ac proprias ſacramentales gratias habere, ratione quarum in effectibus diſtinguantur, ita Scot. in 4. diſt. 1. q̃ó. 6. in ſolut. ad vlt. vbi ſic ait: Dico ergo ad maiorem, quod ſacramentum magis ſignificat illum effectũ in anima,

ad

ad quam confertur gratia in ſacramento, quam ſignifi. ēt ipſam gratiā; vnde gratia exiſtente vna in anima, ſacramenta tamen diuerſa diſtinguūtur penes diuerſa ſignificata propria, quæ ſunt diuerſi eff-ctus eiuſdem gratiæ. Idem docet D.Thom.3. p. q. 62. art.4. & in 4. q. 1. d. 1. art. 4. quæſtiuncula 5. D B)nauent. art. 1. q. 6. Richardus art. 9. q. 4. Alex. 4. p. q. 8. inem. 4. art. 2. §. 1.

Pro intelligentia huius quæſtionis obſerua primo, commune eſſe omnib. ſacramentis, gratiam habitualem cōferre, cum enim non ad eundem finē proximum ordinentur, diuerſa ſint inter ſe neceſſe eſt, vt diſtinctos habeant effectus, nam ſi omnia omnino eundem effectum haberent, non differrent formaliter in ratione ſacramenti, ſed naturaliter in ritu ſeu cęremonia ad ſignificandū. Præterea ſi eundem effectum haberent, fieret quidem nō eſſe quædam ſacramenta magis neceſſaria ad ſalutem, quam alia, nec poſſet ratio reddi, cur quædam iterari poſſent, & quædam non: nec tandem poſſet optima ratio reddi, cur tot ſacramenta eſſent multiplicata. Quocirca neceſſum eſt fateri, effectus gratiæ per diuerſa ſacramenta ſignificatos, eſſe inter ſe diuerſos; ex quo infertur quod ſacramētales gratię diuerſorum ſacramentorum aliquo modo differunt a communi gratia donorum & virtutum, quia non poſſent gratiæ ſacramentales inter ſe differre, niſi aliquo modo à communi gratiæ effectu diſtinguerentur, vel aliquid propriū & ſpeciale ſupra ipſum adderent.

Secūdo nota, ſecundū Cai. 3. p. q. 62. ar. 2. dupliciter poſſe intelligi, gratiā ſacr̄alem addere ſupra gratiā donorū Spiritus Sancti, & virtutū, q̄ eſt gratia gratū faciēs, a qua dona & virtutes oriuntur, iuxta ſniam D.Th. Primo, vt addat donū aliquod habituale: Secundo, vt gratia ſacramētalis addat ſupra gratiā donorū non habituale aliquod donū, ſed actuale diuinū auxiliū, ad effectū propriū ſacramēti ordinatū, ſecūdum quod gratia ſacramentalis ſpē diſtinguitur a gratia virtutū & donorū, non ſicut habitus ad habitū, ſed ſicut gratuitū diuinum auxiliū à gratuito habituali dono. Ex quo infertur, eſſe ſpēm gratiæ cōmuniter dictę, gratū fāciētis, & diuidi in plures ſpēs iuxta ſpecificam pluralitatē effectuū. Vnde D.Thom. vbi ſup. q. 62. artic. 3. ait, gratiā in Baptiſmo, & in Confirmatione collatam habere aliquod commune, & aliquod proprium, quia in ratione gratiæ gratum facientis conueniunt, diſtinguuntur tamen ſecundum ſpecificas rationes, ob idque peculiares & differentes effectus habent, vt ex Scoto ſupra notauimus. Quocirca ipſamet gratia communis ſub illa ratione, qua per Baptiſmum datur ad peculiare finem, eſt ſacramentalis gratia, cuius proprius effectus eſt regenerare hominē in vita diuina participata ſpirituali.

Tertio nota, quod vt dicit D.Bonauent. in 3. d. 1. q. 3. ſacramēta nō dn̄r cōtinere gratiā, ita ꝙ in ipſis ſit ſecūdum ſuā propriā & eſſentialē rōnem, ſicut aqua in vaſe, quia gratia eſt media inter naturā & gloriā; ergo nihil eſt capax gratię, quod non ſit capax glorię, præſertim cum ipſa ſit ad gloriam diſpoſitio, & diſpoſitio, & forma ſint in eodem ſubiecto, ſed ſacramentū non eſt capax gloriæ, ergo neq; gratiæ. Prę terea quia cū accidēs nō migret de ſubiecto in ſubiectū, ſi ipſa eēt in ſcro ſm̄ propriā & eſſentialē rōnem, eēt in eo

ſicut

ſicut accidens in ſubiecto, & per conſequens ab eo in animam non tranſiret; dicuntur ergo ſacramenta gratiã continere, & quia ipſam ſignant & ſuo modo cauſant ſemper, niſi ex parte ſuſcipientis ſit defectus, & obex: ob idque vaſa gratię dicuntur, & ob aliam rationem etiam vaſa gratiæ dici poſſunt, inquit Bonauent. quia ſicut quod eſt in vaſe, non eſt ab ipſo, licet ex ipſo hauriatur; ita gratia non eſt à ſacramentis, intellige tanquam à cauſa principali, ſed à fonte æterno, & ab ipſo hauritur ab ipſa anima per ſacramentum: & ſicut quis recurrit ad vas cum requirit liquorem, ſic quærenti liquorem gratiæ, & non habenti recurrendum eſt ad ipſa ſacramenta. His ita conſtitutis, ſit

Concluſio prima. Quodlibet ſacramentum confert peculiarem gratiam ex vi ſua diſtinctam à gratia alterius, ratione peculiaris effectus. Probatur hæc Concluſio, quia ſeptem ſacramẽta à Chriſto inſtituta differunt inter ſe ſpecie; ergo habent ſignificata ſpecie diſtincta: ſed hæc ſignificata ſunt gratiæ ſacramentales; ergo iſtæ inter ſe ſpecie diſtinguuntur. Probatur antecedens, nam cætera patent, quia ſignificata ſacramentorum ſunt ſpecie diſtincta; ergo, & ipſa ſacramẽta, quæ à ſuis ſignificatis ſpecificationem accipiunt. Probatur antecedens in Baptiſmo, & Cõfirmatione, & idem de alijs erit iudicium, quia in Baptiſmo ſignificatum eius eſt ablutio à peccato originali, & regeneratio in vitam ſpiritualem: in Confirmatione vero eſt animi roboratio ad fidem profitendam, quæ ſpecie, & ratione formali diſtinguũtur. Secundo probatur, quia ſignata ſacramenta formaliter in rõne ſacramenti diſtinguuntur, vt notab. primo, oſtendimus, & ex eis, quæ ibi dicta ſunt, hæc concluſio latius patet.

Secunda Concluſio. Gratia ſacramẽtalis addit ſuper gratiam gratum facientem, quę gratia virtutum & donorum dicitur aliquam rationem particularem, vt diuinum aliquod auxiliũ ſpecialẽ, ad propriũ finẽ ſacramenti ordinatum. Probatur, quia gratia ſacramentalis eſt ſpecies gratiæ concomitanter dictæ; ergo addit aliquam ſpecialem rationem gratiæ ſupra ipſam, ſicut ſpecies addit differentiam ſupra ſuum genus, ſed hæc differentia non videtur qđ aliud eſſe poſſit, quam illud auxilium; igitur, &c. Si autem eſt differentia ipſa, non diſtinguitur à gratia, ſicut habitus ab habitu, ſed ſicut differentia à genere; nec oportet recurrere ad modum dicendi Caietani in ſecundo notab. poſitum ex doctrina D. Thomæ. Si autem eſt illa differẽtia auxilium Dei, vel aliquid aliud, Deus iudicet, qui rerum differentias noſcit. Illud videtur certum, differẽtiam illam intra genus gratiæ continere, nec rationem gratię diminuere, ſed augere & perficere.

Tertia Concluſio. Omnia ſacramẽta non habent ex ſe, & ex vi ſuæ inſtitutionis, primam gratiam conferre. Ita Scotus, diſtin. 23. quæſt. vnica, vbi de Vnctione expreſſè aſſerit, nullũ eſſe digne capacem eius, niſi ſit in gratia, & addit, nullum ſacramentum præter Baptiſmum & pœnitentiam eſſe remedium acquirendi gratiam, ſed augendi. Concluſio hæc ſi rationes ſacramentorum ſpecificas cõſideremus, ſatis aperta eſt, nam Euchariſtia iuxta ſuam ſpecificam rationem, ad nutriẽdam vitam gratiæ inſtituta eſt; ergo per ſe, & ex vi ſuæ inſtitutionis, gratię vitam in ſuſcipiente ſupponit, quam nutriat;

nutriat; ergo non dat primam gratiã, à qua primo vita oritur. Et cõfirmatur, quia nutritio in naturalibus vitam animalis ſupponit neceſſario, non enim nutritur, niſi uiuens; ergo cum Euchariſtia ſit animæ in vita ſupernaturali nutritio, neceſſaria ex vi ſua propria vitam huiuſmodi ſupponit, quam nutriat. Id ipſum de Confirmatione patet, quæ ad vitæ ſpiritualis corroborationem datur, non enim corroboratur, niſi qđ prius eſſe habet; ergo, &c. Idem iudicium eſt de alijs ſacramẽtis, excepto Baptiſmo, & pœnitentia. Recurrere vero ad genericam ſacramenti rationem, eſt ſine fundamento rem confictam aſſerere, quia ſacramenta non habent vim ad gratiam conferẽdam, niſi ex Chriſti inſtitutione; at Chriſtus nullam ſacramentorum inſtitutionem genericam fecit, ſed omnia ſecundum ſpecificam rationem inſtituit; ergo ſi ratione ſpecificæ inſtitutionis non conferunt ſacramenta primam gratiam, multo minus ſecundum genericam; ſolum ergo Baptiſmus & pœnitentia vim per ſe, & in propria inſtitutione habent conferendi primam gratiam, quia hæc inſtituta ſunt ad delendum peccatum originale, actuale, mortale; ergo neceſſariũ eſt, vt aliquando ſaltem illud expellant, quod quidem efficere nequeũt, niſi aliquando gratiam primam conferant. Nec ſufficit dicere, hanc primã gratiam, per contritionem conferri, quatenus habet ſacramentum in voto, quia ſi hoc ſemper eſt neceſſariũ, nunquam ſacramentum in re exhibitum peccatum pelleret, quia iam illud per contritionem expulſum reperit; habent ergo ſacramenta ex vi ſua conferendi primam gratiam, ſed non omnia.

Quarta Concluſio. De facto omnia ſacramenta poſſunt aliquando primã gratiam conferre. Concluſio hæc vbique à D. Thoma docetur, vt patebit cum de ſingulis ſacramentis erit ſermo: generalis autem ratio ſolum eſt quia omnia ſacramenta per ſe ſunt inſtituta ad aliquem gradum gratiæ conferendum; ergo ſi ſubiectum non habet diſpoſitionem repugnantem actualiter ipſi gratiæ, ſemper illud cõferent, vel per modum augmenti, ſi ſubiectũ in gratia exiſtit, vel per modum primæ gratiæ, ſi ea careat. Conſequentia probatur, quia ſi homo bona fide accedat ad ſacramentum, putans ſe eſſe iuſtificatum, non peccat & conſequenter non ponit actualiter obicem gratiæ; & ſi cum tali fide habet attritionem, eſt ita diſpoſitus, vt ex parte eius non repugnet peccatũ expelli, & gratiam infundi; ergo neque ex parte ſacramenti repugnabit ex defectu virtutis dari primam gratiam. Probatur hæc vltima conſequentia, quia non minus virtutis eſt augere gratiam, quã illam infundere, neque primus gratiæ gradus eſt excellentior, quam ſecũdus: & à ſimili explicatur, nã ſacramenta per ſe inſtituta ad dandam primam gratiam, quando eam in ſubiecto inueniunt, eam augent, quamuis nõ ſint per ſe inſtituta ad augendam gratiam; quando illam non inueniunt infuſam, illam conferunt, niſi aliunde obicem inuenirent; hoc autem efficient ex accidente, & non ex ui ſuæ primæ inſtitutionis. Sed inquires, quæ diſpoſitio ſit neceſſaria in ſuſcipiente, vt ſuos effectus ſacramenta conferãt? cui dubitationi reſpondetur ſequentibus concluſionibus.

Quinta Concluſio. Sacramenta ſem-

ſemper & infallibiliter conferunt gratiæ effectum non ponẽtibus obicem. Concluſio eſt certiſſima,quia ait Concil.Trid.ſeſſ.7.can.7.qui dicit non dari gratiam per huiuſmodi ſacramenta ſemper,& omnibus, quantum eſt ex parte Dei,anathema ſit:ratio eſt,quia vt ſupra Controuer. prima diximus, ſacramenta non ſolum ſunt per ſigna gratiæ prognoſtica,ſed & demonſtratiua & efficacia, ſignificantia gratiam in fieri: ergo neceſſarium eſt, vt quãtum eſt ex parte ipſorũ,vt eorum ſignificatio ſit ſemper vera,præſertim cum ſint infallibilia ſigna ex Dei inſtitutione efficaciam habentia. Concluſio hæc in infantibus nihil difficultatis habet, conſtat enim in ipſis ſemper habere verum, reſpectu eorum ſacramentorum, quorũ ſunt capaces, ſi rite eis applicata fuerint, vt ſuſceptio Baptiſmi in paruulo, & eo ſuſcepto in eodem Confirmationis ſacramentum, quia in Baptiſmo nulla in eis requiritur diſpoſitio,& ad Confirmationis effectum ſatis diſpoſitus eſt infans,ſi ei conferatur,vt gratiam Cõfirmationis accipiat; ex malitia vero, & indiſpoſitione ſuſcipientis fieri poteſt,vt Baptiſmus ſuo priuetur effectu. Vnde Cyprianus:Non poſſunt tamen ſpiritus eſſe participes, quorum infidelitas, vel indignitas tantæ ſanctitudini cõtradicit.& Aug.li.6.de Baptiſmo, c.3. dicit neminẽ debere eſſe ſecurum de effectu ſacramenti,licet ſacramentum ſuſceperit, niſi ſit corde diſpoſitus.

Sexta Concluſio. Peccatum mortale, in ipſa ſacramẽti ſuſceptione commiſſum, impedit omnem gratiæ effectũ, ne tunc conferatur. Ratio eſt, quia peccatum mortale in actu repugnat diuinæ gratiæ, quo circa quamdiu durat,gratia non poteſt infundi, quia ſacramenta non conferunt gratiam ponentib. obicem; eſt autem obex peccatum mortale actualiter ſic commiſſum,& non per pœnitentiam vllo modo retractatum.

Septima Concluſio. Vt ſacramenta primam gratiam conferant,eſt ſemper neceſſaria ex parte ſuſcipientis (ſi adultus eſt) aliqua diſpoſitio, qua ſe ad gratiam ita preparet,vt illi obicem nõ ponat, etſi non ſit tanta,quam ſtatim conſequatur gratia, ſed in peccato remaneat. Probatur,quia ſacramentũ non dat primam gratiam,niſi ſuſcipienti illud in peccato,quia prima gratia ſuſcipienda neceſſario ſupponit in ſubiecto priuationem gratiæ, at priuatio gratiæ non eſt niſi peccatum originale, vel mortale, vel ea neceſſario concomitatur, vnde fit, vt ſacramentum primam gratiam non conferat niſi expellẽdo peccatum;ergo ad primæ gratiæ collationem non requiritur ea diſpoſitio, quæ cum gratia eſt neceſſario, qualis eſt contritio, ſed ea quæ ſecum peccatum compatitur;requiritur autem aliqua, vt digne ſuſcipiatur,nec ſufficit voluntaria ſacramẽti ſuſceptio, ſed aliqua alia diſpoſitio, vt ex parte intellectus fides, ex parte vero volũtatis aliqualis peccati actualis deteſtatio: nam Actorũ 2. dicitur: Pœnitentiam agite, & baptizetur vnuſquiſque veſtrum. Si igitur ad Baptiſmum aliqualis diſpoſitio ſuſcipientis eſt neceſſaria, multo magis ad aliorum ſacramentorum ſuſceptionem. Ratio huius diſpoſitionis præciſa ea eſt, quia cum homo peccando auertatur à Deo, & conuertatur ad creaturam, merito quacumque via iuſtificandus ſit,ſiue per ſacramẽtum, ſiue extra illud,ab eo vt diſpoſitio exigitur

gitur

gitur, vt peccatum voluntarie deſerat; illudque aliquo modo retractet, & ad Deum vtcumque conuertatur. Hoc intelligitur nō de paruulis, qui p Baptiſmum iuſtificantur, quia cum ij propria voluntate vti non poſſint, nō exigitur ab eis talis diſpoſitio, ſed ſicut aliena voluntate peccarūt, ita Chriſti voluntate in Baptiſmo applicata iuſtificantur; ad ſuſcipiendam ergo primam gratiam per ſacramentum, etſi diſpoſitio aliqua in adultis ſit neceſſaria, non tamen eſt neceſſaria cōtritio, quia ſi hæc antecedit ſacramenti ſuſceptionem, ſtatim dabitur prima gratia, adque ita non per ſacramentū conferetur; ſufficit ergo attritio, diuerſo tamen modo. Nam in duobus ſacramentis, quæ mortuorum dicūtur, quia per ſe ad delendum peccatum, & dandam primam gratiam inſtituta ſunt, ſufficit prædicta diſpoſitio ad effectum percipiendum, & ad dignam ſacramenti ſumptionem: in alijs vero quinque, quæ non ſic inſtituta ſunt, ad dignam eorum ſumptionem non ſufficit, ſed ſtatus gratiæ per ſe loquēdo, eſt neceſſarius, licet ſi quis ex accidenti inculpabiliter exiſtimet ſe eſſe in gratia, cum re vera non ſit, illa diſpoſitio ad prædictum gratiæ effectū ſufficit, quia ratione ignorantiæ ac bonæ fidei non ponit obicem, & alioquin per attritionem ſufficienti modo auertitur à peccato voluntas, vt per ſacramentum iuſtificari poſſit.

Octaua Concluſio. Vt ſacramenta augmentum gratiæ conferant ſuſcipienti, ſolum in eo habitualem gratiæ diſpoſitionem requirunt. Concluſio, quod ſuſcipiens ſit in ſtatu gratiæ, augmentum gratiæ gratiā primam ſupponit, ſed qđ alia diſpoſitio ad id non ſit neceſſaria probatur, quia ſacramenta conferunt gratiam non ponentibus obicem: at recipiens ſacramentum in gratia non ponit obicem; ergo recipit gratiam, quia ad hoc augmentum gratiæ ex opere operato efficiendum neque eſt neceſſaria aliqua actualis diſpoſitio, neque etiam poteſt impediri per prauam diſpoſitionem, quæ non ſit peccatum mortale, quia gratia & augmentum gratiæ non habēt formalem repugnantiam cum actu, qui peccatum mortale non eſt. Vnde Scotus in 4.d.4.q.7. in fine ait, peccatum veniale non prohibet gratiam infundi, nec etiam actum meritorium ſimul habere, tum quia pluribus actib. non poteſt ſimul mēs æque perfectè eſſe intenta: actus bonus, cum quo concurrit veniale, eſt minus intenſus, & ideo minus meritorius, quā foret ſine illo veniali; ſed intellige, id accidere, cum duo actus coniungūtur, quorum neuter eſt alterius circumſtantia, hoc inſinuat Scotus cum dicit: Tum quia pluribus actibus, &c. Et ratio eſt, quia ſi vnus actus alterius eſſet circumſtantia, malus vitiaret bonum, vel rectius, vnus alterum vitiaret, quia malus eſt ex quocumque defectu: Ex quo infero, peccatum veniale non impedire gratiæ infuſionem & augmentationem, quia gratiæ non repugnat; & per oppoſitum, peccatum mortale illud impedire, & nihil aliud, dummodo recipiens ſacramentum in ſtatu gratiæ ſit, quia hoc ſolum, ſcilicet peccatum mortale, repugnantiam habet cum gratia. Ita docuit D. Thom. in 3. par. quæſtione 79. art. 8. & communiter Theologi. Collige etiam, peccatum veniale, ſiue in ſacramento, ſiue extra, non eſſe obicem reſpectu infuſionis gratiæ, pōt .n. quis habere con-

contritionem alicuius peccati mortalis, & concomitanter admittere aliquod peccatum veniale, quod non obſtabit, quo minus iuſtificetur. Huius oppoſitum docuit Caietanus ubi ſupra, S. Thom. art. 1, vbi ſpecialiter de Euchariſtia, docet, non ſolum per peccatum veniale, ſed per actuale, mentis diſtractionem impedire gratiæ augmentum, quod & de alijs ſacramentis affirmat. Cæterum hæc ſententia eſt nimis rigida, ac præter humanam fragilitatem. Præterea quia gratia habitualis in homine tantæ eſt apud Deum dignitatis, vt facile vincere ac ſuperare hos leues defectus ac negligentias poſſit.

Ad argumenta in principio Controuerſia poſita.

AD primum rñdet Scotus vbi ſupra, quod ſi paſſio Chriſti nõ eſt nunc in effectu & actu, eſt tamen in acceptatione diuina, quod ſufficit, vt ſit cauſa meritoria ac moralis gratiæ, quæ per ſacramentum, vel alio modo confertur, quia & nos multa fecimus propter aliquod bonum non præſens in ſe, ſed in memoria, ſi ſit præteritum; vel in intellectu, ſi ſit futurum. Quocirca in veteri lege, & toto tempore ante Chriſti paſſionem dedit Deus gratiam propter merita Chriſti præuiſa, à quibus circumciſio, & ſacramentũ legis naturę habuerũt ſuam efficaciã, tanquã a cauſa meritoria; noſtra vero ſacramẽta ſuam efficaciam habuerunt à paſſione & meritis Chriſti exhibitis, vel actu interiori, vel exteriori, ſicut art. primo huius Contr. Concluſ. ſexta, oſtendimus, ibi enim declarauimus, ſacramenta à Deo tanquam à cauſa principali, habere ſuam efficaciam, & à paſſione, & meritis Chriſti exhibitis, vel præuiſis, iuxta temporum differentias tanquam à cauſa meritoria: cum vero dicitur, ſacramenta vetera ſolum promiſiſſe & figuraſſe gratiam, non vero illam contuliſſe: dico, id eſſe intelligendum de ſacramentis, quæ præciſe erant illius legis, quale non erat circumciſio.

Ad ſecundum dico, paſſionem & merita Chriſti fuiſſe cauſam meritoriam gratiæ, quæ per ſacramenta confertur. Cum vero ex Apoſtolo obijcitur, q tũc gratia nõ eſſet gratia, ſi eſſet ex meritis. Reſpondeo cum Scoto, intelligentiam Apoſtoli eſſe, gratiam primam non habere cauſam meritoriam de condigno in illo, cui confertur, tamen poteſt habere cauſam meritoriam de congruo in eodem, & cauſam de condigno extrinſecam in alio, maximè ſi cauſa meritoria extrinſeca gratuite ſit data illi, vt pro ipſo mereretur.

Sed obijcies: Gratia data pro cauſa meritoria, vel pro meritis non eſt gratia, ſed merces; ergo illa gratia data homini propter Chriſtum non eſt gratia. Reſpondet Scotus, quod abſolute loquendo in vniuerſis operibus Dei non fuit aliquod opus meræ gratiæ, niſi ſola Incarnatio, quia cæterorum Chriſtus fuit cauſa meritoria; cæterum reſpectu operum hominum, quibus prima gratia datur, non habet meritoriam cauſam de cõdigno, nec de congruo, ſi per gratiam primam intelligamus etiam præuenientem & excitantem, quas Deus ſine nobis operatur in nobis; ſed ſi ſolum intelligamus per gratiam primam gratiam iuſtificantem peccatorem, poteſt eius dari cauſa meritoria de congruo, ſcilicet diſpoſitio ad eam

ex,

ex auxilio ſpeciali Dei proueniens.

Ad tertium dicit Scotus, quod cum illud vulnus fuerit inflictum poſt Christi mortem, non fluxerunt ab illo, tanquam à cauſa meritoria ſacramenta, ſed dicunt ſpecialiter inde fluxiſſe per quandam ſimilitudinem expreſſiorem eorum, quæ inde fluxerunt ad ſenſibilia, quæ ſunt in quibuſdam ſacramentis, ſanguis enim ſpecialis aſſimilatur ſpeciei, ſub qua eſt ſanguis & Euchariſtia; & aqua ſpecialis aſſimilatur materiæ Baptiſmi, quæ ſūt duo principalia ſacramenta. Hic ſenſus haberi poteſt extra de celebratione Miſſarum in fine, vbi dicitur quod in illis duob. ſ. aqua & ſanguine, duo maxima ſacramenta redemptionis & regenerationis relucent.

CONTROVERSIA TERTIA

De Sacramentorum cauſalitate.

An Sacramenta habeant cauſalitatem actiuam reſpectu gratiæ.

QVod ſic probatur, quia ſecundum Magiſtrum, ſacramentum ita eſt ſignum gratiæ, quod ſimilitudinem gerat eius, & cauſa exiſtat; ex quo aſſignat differētiam inter ſacramenta veteris & nouæ legis, quia illa erant tantum ſigna gratiæ, iſta vero & ſigna & cauſę; ergo eſſe cauſam gratiæ eſt conditio completiua in diffinitione ſacramenti perfecti; ergo ſacramentum eſt cauſa gratiæ, cuius eſt ſignum.

Secundo. Hęc cãlitas actiua & phyſica eſt magis conſentanea & accommodata illis locis ſacræ Scripturæ & Conciliorum, in quibus dr̄, nos per ſacramenta mundari, & ſanctificari; ergo ipſis eſt tribuenda. Conſequentia nota videtur; Antecedens probatur, dicitur enim ex aqua, aut per lauacrum regenerationis, & lauacro aquę in verbo vitæ nos ſanctificari. Et in Concil. Maguntino cap. 11. ſic dicitur: Doceāt Paſtores ſeptem Eccleſiæ ſacramenta diuinitus inſtituta per quæ, veluti inſtrumenta apta atque remedium, gratiæ ſuæ munera nobis impartitur Deus; Item Silueſter Papa apud Nicephor. lib. 7. hiſt. cap. 33. ad Imperatorem Conſtantinum ait: Hæc aqua, Imperator, diuina virtute per inuocationem viuificæ Trinitatis concepta, ſicut exterius cōr hominis abluit, ita & interius animam mundat, & ſplendidiorem ſolaribus radijs efficit. Leo Papa ſermon. de Nat. 4. ait: Virtus Altiſſimi, quæ fecit vt Maria pareret Saluatorem, facit vt regeneret vnda credentem.

Tertio arguitur ex proprietate & veritate ſacramentalium, vt ex illis; Ego te abſoluo; quæ fundantur in illis verbis Ioan. 20. Quorū remiſeritis peccata, remittuntur eis. Ad quorum veritatē oportet, vt Sacerdos il-

la proferens verè abluat, vt docuit Concil. Conſtant. ſeſſion. 45. ergo, neceſſe eſt, vt gratiam vere conferat, quæ eſt forma, per quam peccator à peccato abluitur: ſed non poteſt dici Sacerdos vere conferre gratiam, niſi ſaltem ſuo verbo illam efficiat, nam ſi ſolus Deus eam efficit ad præſentiam verborum; ergo ſolus ipſe remittit & abluit, & non vere ac proprie Sacerdos abluit

In hac Controuerſia ſic procedam, primo inquiram, an in ipſis ſacramentis ſit aliqua virtus ſupernaturalis, qua gratiam effectiue attingant. Secundo, an gratiam cauſent in tempore, vel in inſtanti, loquendo abſolute de cauſalitate phyſica & morali. Tertio an cauſent huiuſmodi ſacramenta phyſice gratiam. Quarto an accedens ad eum cum fictione, Baptiſmi gratiam recipiat. Vltimo ad rationes in principio Controuerſiæ poſitas.

ARTICVLVS I.

An in ſacramentis ſit aliqua virtus ſupernaturalis, qua gratiam vere attingant effectiue.

Pars affirmatiua probatur primo, ex Auguſtino Hom. 8. ſuper Ioã. & habetur 19. 1. de retract. dicente: Quæ eſt virtus iſta aquæ, vt corpus tãgat, & cor abluat? & loquitur de Baptiſmo; ergo in Baptiſmo eſt aliqua virtus, qua efficaciter abluat animam: ſed hæc virtus non eſt naturalis, tum quia aqua ſua naturali virtute non poteſt animam attingere, tum etiã quia forma illa, qua Baptiſmus animam abluit, eſt ſupernaturalis, vt puta gratia gratum faciens, quæ à virtute naturali produci non poteſt; ergo eſt virtus ſupernaturalis. Et idem de aliis ſacramentis ſentiendum videtur ergo, &c.

Secundo. Medicina virtutem aliquam actiuam habet in ordine ad ſanitatem, qua ipſam cauſat & efficit; ſed ſacramentum eſt animæ perfecta medicina; ergo habet virtutem perfectam in ſe ad cauſandam animæ ſanitatem: ſed aĩç ſanitas eſt ſupernaturalis; ergo, & virtus, quæ eam efficit, quæ in ipſo ſacramento eſt, debet eſſe etiam ſupernaturalis.

Tertio. Non eſt in aliquo noua relatio ſine noua forma abſoluta, ad cuius poſitionẽ ſequatur, vt patet ex. 5. & 7. Phyſ. ſed illud, quod ponitur ſenſibile ſignum in ſacramento, habet relationem nouam ad rem ſignatã, ergo in illo eſt aliqua forma abſoluta noua, quam vocamus virtutẽm ſupernaturalem. Et confirmatur argumẽtum, quia Deus modo nouo & ſpeciali eſt in ſacro ad creaturã ſanctificandam: ſed hoc non eſt per mutationẽ in ipſo Deo; ergo per mutationẽ ſacramẽti ad vſum applicati: ſed mutatio terminatur ad aliquod abſolutũ; ergo in ſacramentis aliquod abſolutũ eſt de nouo influxum a Deo agẽte, tum quia, quãdo agens agit in aliud mediãte inſtrumento, prius naturaliter recipitur virtus agentis in inſtramẽto, quã in alio, vt patet in ferro; at ſacra ſunt inſtrumenta Dei in ſanctificando: Tum etiã videmus, quod ignis vt inſtrumẽtum iuſtitiæ diuinæ, habet in ſe virtutem, punitiuã, quæ agit in ſpiritus damnatorum, ergo ſimiliter ſacramentum, in quantum eſt inſtrumentũ diuinæ miſericordiæ, habebit vim iuſtificandi.

In hac quæſtione eſt duplex oppoſita ſentẽtia: prima eſt D. Th. 3. p. q. 62. art. 4.

art.4. & in 4.diſt. 1.quæſt.1.art. 4.in 2.par. illius quæſtionis,& in quæſtionib.de veritate,q.77.art.4.ad 3.tuētis partem affirmatiuam quæſtionis. Ita Capr.& Palud.4.d.11.q.1. Ferrarienſis lib.4.contr.gentes.cap.57 Scotus vero eodem lib.& d.q.5.tuetur partē quæſtionis negatiuam, cuius ſententia eſt communis ferè omnium Theologorum.

Expoſitio opinionis S.Thomæ.

PRo intelligentia opinionis S.Tho. obſerua. Primo,quod virtus,quam ipſe S.Tho.ponit in ſacramento, non eſt ordo ad effectum ſignatū,quia hic, cum ſit relatio, nullius pōt eſſe cauſa; at iuxta iſtum hęc ſacramētalis virtus cauſa eſt gratiæ. Præterea quia virtus iuxta ſuā cōem ſignificationem importat principiū agēdi,& virtus intellectiua in anima eſt principiū intellectionis, & calor in igne eſt principiū calefactionis; at principiū agendi neceſſario eſt forma abſoluta, quia relatio non eſt forma actiua,vt acute ſatis docet Sco.7.Met.1.q.9. de potētia.Ex quo infertur, D. Thom. per virtutem gratiæ cauſatiuam,quā in ſacramentis ponit,intelligere formā aliquam abſolutā in genere qualitatis,quæ ſit principium agendi ipſis ſacramentis:ſupadditur aūt ipſis, quia ex ſe non hñt vim & virtutē attingendi effectum ſupernaturalem,qualis eſt gratia.Naturam aūt huius virtutis explicat.D.Th. diſtinctione, & differentia ſuppoſita inter agens principale & inſtrumētale,agēs principale agit ſecundū exigētiam ſuæ formæ,quā habet in ſe,& in eſſe quieto ante actū,non quæ eſt agēdi principiū, habens eſſe completū & perfectum in ſuo genere,ac permanens ſicut & ipſum agens,quia principium agendi proportionatur, agenti, inſtrumentum vero non operatur,& agit, niſi vt motum ab agente principali; & conſequenter cum virtus agētis proportionetur ipſi, habet virtutē motui proportionatam, quod eſt ens, & quaſi ens, medium inter potentiā & actum,iuxta Ariſtote. 7.Phyſicor. Quapropter virtus inſtrumenti, in quantum huiuſmodi, habet eſſe incompletum ac fluens ad modum motus; Vnde D.Thom. vbi ſupra ſic ait: Inſtrumentum,vt dictum eſt, non operatur, niſi in quantum eſt motum à principali agente,quod per ſe operatur; & ideo virtus principalis agentis habet eſſe permanens ac completum in natura, virtus autem inſtrumentalis habet eſſe trāſiens ab vno in aliud, & incompletum, ſicut & motus eſt actus incompletus ab agente in patiens

Secundo aduerte ex Caietano vbi ſupra,quod in ſacramento eſſe aliquā virtutem ſupernaturalem poteſt bifariam intelligi: Primo vt aliqua virtus ſuperaddita non ſolum operationi ſenſibilis elemēti, ſed etiam ſuperaddita motui, quo mouetur à principali agente;ita quod illa virtus & communicetur,verbi gratia,ablutioni,q̄ fit p aquā,& etiam motui,quo à Deo mouetur ad gratiā: ſic hæc virtus eſt quędam qualitas, habens eſſe fluens, per modum motus, & eſt ſpiritualis, imo inquit Caietan. eſt ipſa gratia ſecundum eſſe fluens & incompletū.Secūdo pōt intelligi eſſe virtutē ſupernaturalem,ſic qđ hęc virtus nihil aliud ſit, quā motus,quo inſtrumentū a principali agēte mouetur, ad propriū principalis agentis effectum producendū. In primo ſenſu (inquit Caietan.) im-

pugnatur D. Thom. à Scoto & alijs, & bene, ſed non ſic eſt intelligendum, ſed in ſecundo. Sed re vera id nō probat Caietanus, quia manifeſte D. Thomas virtutem inſtrumenti contra motum eius diſtinguit ibidem. Ijs conſtitutis ſit

Prima Concluſio. In ſacramentis eſt aliqua virtus ſupernaturalis eis ſuperaddita, qua ſunt gratiæ cauſa. Hæc Conclu. probatur argumentis in principio art. 1. poſitis; & præterea, quia ſacramentum eſt gratiæ cauſa ſaltem inſtrumentalis, ſed non per propriā & naturalē virtutem, quā habet, vt apud omnes eſt in confeſſo; ergo per virtutē ſupernālem ipſis ſuperadditam, vel non erit gratiæ cauſa. Concluſio eſt apertiſſime D. Tho. vbi ſupra; nam ipſe recitans opinionem eorum, qui ponebant ſacramēta cauſare gratiam ſolum per concomitantiam, vt & hi negant à ſacramento virtutem, qua operatur ad effectum, quā tamen ipſe concedit, & ad ſacramēti effectū ipſe operari dicit; at ſi per uirtutē illā intelligeret motum, vt ait Caie. impropriè aſſereret, ipſam ad ſacramenti effectum operari, quis.n. non videat, motum non eſſe operatiuam virtutē, ſed potius actionem; motus.n. nullius eſt actiua virtus, quæ, vt diximus, actionis principium ſignificat, non vero actionem vel motum, quis enim per virtutem actiuam vnquam actionem vel motum intellexerit?

Secunda Concluſ. Virtus hæc, quæ eſt in ſacramentis, non habet eſſe permanens, & completum, ſed fluens & incompletum. Probatur, quia virtus agendi proportionatur agenti: at ſacramentum non eſt agens principale ſed inſtrumentale, agens, vt motum; ergo eius virtus motui ſimilis & proportionata eſſe debet, & conſequēter fluens & incōpleta; idq; naſcitur ex differentia agentis inſtrumentalis ab agente principali, vt ſupra notab. primo diximus.

Tertia Concl. Prędicta virtus eſt ſpiritualis, quę ſi haberet eſſe permanens & completū, non poſſet eſſe in ſubiecto corporali, ſed bene cum eſſe fluens & incōpletum habeat. Prima pars huius concluſionis probatur ex natura ipſius formę ſpiritualis cōplete, q̄ ob id indiuiſibilis eſt, & conſequēter in ſubiecto extenſo & quanto, & corporale eſſe non pōt, quia q̄ recipitur, ad modū recipientis recipitur: ſed recipiens corporale eſt extenſum: ergo non pōt in eo recipi aliquod, niſi in eo poſſit extendi, quod formæ ſpiritualı complerę repugnat. Secūda vero eiuſdem cōcluſionis pars probatur exemplis, primo, quia in ipſa voce ſēſibili eſt quędā vis ſpūalis, id excitandum hoīs intellectum, eſtq; cauſa conceptus intellectualis. Secūdo, quia virtus artis eſt quodāmodo in inſtrumento moto ab artifice, licet ipſa ſit quid ſpūale, & inſtrumentum corporale. Tertio in motu corporis cæleſtis eſt quodāmodo virtus ſubſtantiæ ſeparatę mouentis, ſm̄ Philoſ. Quartò, quia ſemen agit in virtute animę, ſemen vero eſt quid corporale, & virtus animæ quid ſpirituale; Quocirca virtus ſpiritualis habens eſſe fluens & incōpletum, poteſt eſſe in re corporali, ſicque in ſacramento accidit Hinc opinionē reijcit Caiet. Valent, to. 4. diſp. 3. q. 3. pūc. 1. Et hæc de opinione D. Thomę.

Sacrā eſſe cauſam gratię, patet ex Conc. Florent. ſub Eugen. IV. & Trid. ſeſſ. 7. can. 6. 7. 8. & ex diffinitione Eccleſ. in cap. Maiores, extra de Baptiſmo & eius effectu.

Ex-

Expoſitio opinionis Doctoris ſubtilis.

AD intelligentiā opinionis Scoti obſeruandum, formā accidentalem ſpiritualem ex rōne ſua, & propria natura eſſe indiuiſibilem, & cōſequenter expoſcere obiectū ſpirituale & indiuiſibile, in quo ſit, nā ſicut forma corporalis, ſeu materialis, & extenſa, non pōt eſſe in ſubiecto ſpirituali & inextenſo, vt albedo, vel quantitas, nō poſſet Angelo vel animę ineſſe; ita nec forma ſpiritualis accidentalis pōt eſſe in ſubiecto corporali & extenſo, quia non minus repugnat formæ ſpirituali eſſe in ſubiecto extenſo & materiali, quā formæ materiali eſſe in ſubiecto ſpirituali. Prętereà, quia ſi in ſubiecto extenſo poſſet eſſe, vel eſſet tota in toto, & tota in qualibet parte, vel tota in toto, & pars in parte: nō primo modo, quia inter omnes formas perficientes materiā ſola intellectiua ponitur talis: nec ſecundo modo, quia tunc extenderetur, quod eſt contra rationē formæ ſpiritualis. Nec illa diſtinctio D.Tho. de forma habente eſſe completum, vel incompletū, aliquid valet quia cum forma fluens, & ſecundum eſſe incompletū intrinſecè & eſſentialiter ſit ſpiritualis, ſicut illa, quæ habet eſſe cōpletum, ita ei repugnat eſſe in ſubiecto materiali, & extēſo, ſicut formæ completæ, nam illa conſideratio per modum permanentis & tranſeūtis, rei naturam non deſtruit, nec minuit, viſio.n. Pauli, qua diuinam eſſentiam vidit (ſi verum eſt, ut ego teneo cum Auguſtino & Scoto, qđ eam viderit) ita eſſentialiter erat viſio beata ſicut ea, qua nunc fruitur, quia duratio rei per multum vel parum temporis, rei naturam non variat; ita enim eſſentialiter illa eſt albedo, quæ per vnā horam durat, ſicut illa, quæ per mille annos, & Angelus durans vna hora, ſicut ille, qui nunquam ſuum eſſe amittet. Nec exempla, quib. oppoſita ſententia D.Thomæ innititur, quæ in expoſitione ſuæ ſententiæ adduximus, aliquid concludunt; Vnde ad primum de ſermone ſenſibili, dico, quod accipit manifeſtū falſum, nullam enim animæ virtutem, nec intentionem, nec ſpeciem habet, quod probatur, quia ſermo non impoſitus ad ſignificandum, nullam talē formam in ſe habet, vt de ſe patet, at per ſolā impoſitionem non poteſt recipere formam abſolutam realem, nec relationem, niſi rationis; falſum ergo exēplum, non enim ſermo audibilis habet in ſe aliquam virtutem ſpiritualem ab anima cauſatam, ſed ſolum eſt ſignum rememoratiuum reſpectu cōceptus; facta.n. immutatione ſenſus ab ipſo ſermone, & vlterius in relicta natura rei per ipſam ſignificatæ, intellectus cognoſcens ipſum eſſe impoſitum ad talem naturam ſignificandam, vt ex collatione eius ad aliud, intelligit illud aliud, non ita quod ſermo per aliquam formam cauſet conceptum de aliqua re, ſed ſermo eſt præuius ad conceptum de re, qui cauſatur in anima per propriam ſpeciem rei: quod probatur, quia ſi accidens non haberet ſpeciem rei prolatę per ſermonem, nullus conceptus rei illius in eo cauſaret; vnde per uoces non cognoſcimus, niſi eas res, quarum habemus ſpecies; ſed qđ actualiter conſideremus, prouenit ex collatione ſigni ad ſignatum, ad quod per voces excitatur intellectus. Secundum etiam exemplum de artificis

tificis inſtrumento non concludit, eſt enim valde improbabile, qđ aliqua forma toties cauſetur in ferro, quoties ab artifice mouetur, & toties deſinat eſſe quoties deſinit actu ab eo moueri. Tertium etiam exemplum de motu, dicit Scotus, non cogit, quia quomodocumque ſubſtantiæ cauſentur à cœlo, ſaltem motus localis cęli non poteſt eſſe formale principium producendi eas, quia motus non eſt forma actiua; & incredibile videtur, in motu cœli eſſe aliquam formam ſpiritualem ab ipſa intelligentia emanatam. Nec in ſemine probabile videtur eſſe talem virtutem ab anima cauſatam.

Secundo aduerte, vt ait Scotus in 4. diſtin. 1. q. 5. art. 2. ſacramentum ex ſua inſtitutione habere efficaciam reſpectu ſui ſignificati, ita vt ſit ſignum certum, & efficax, & prius naturæ ordine ſuo effectu in ſignato, ſicut cauſa effectu ſuo; & hoc regulariter & ſemper, niſi ex parte recipientis impediatur: ſed huiuſmodi inſtitutio non ſolum dicit impoſitionem ſigni ad ſignificandũ practice ſuum ſignificatum, quia hæc inſtitutio eſſe poteſt ſine certitudine & efficacia in ſigno, reſpectu effectus; poteſt enim quis inſtituere ad ſignificandum practice pacem, vt tactus manus; & quod illud non habet ſuum effectum, ſ. pacem, ſed vltra hoc requiritur determinatio quædam voluntatis ipſius inſtituentis ad cooperandum illi ſigno, reſpectu ſignificati: Vnde inſtitutio ſacramenti non ſolũ eſt, vt dixi, inſtitutio ad ſignificandum practice, ſed cum hoc determinatio ſigni ad veritatem, & certitudinem prouenientem ex determinatione voluntatis diuinæ, ad cooperandum ſemper illi ſigno, niſi indiſpoſitio ſuſcipientis impediat: Et hoc modo ſacramentum ex ſua inſtitutione habet efficaciam, quia Deus imponens huiuſmodi ſignum, determinauit ſe infallibiliter ad cooperandum illi, ad cauſandum ſuum ſignificatum, niſi obex adſit in ſuſcipiente. Ex ijs collige, duos actus ſecundum rationem concurrere ad ſacramenti inſtitutionem & efficaciam eius; vnum quidem ad inſtituendum ſignum ſenſibile ad practicè ſignificandum effectum Dei: & alterum, quo determinauit ſe realiter ad cooperandum tali ſigno regulariter idem ſemper, niſi indiſpoſitio ſuſcipientis impediat: & iſti duo actus requiruntur ad completam & exactam inſtitutionem ſacramenti, de cuius ratione eſt, eſſe ſignum efficax ſui ſignati, ex qua inſtitutione prouenit ſacramenti efficacia, quæ eſt virtus eius conſiſtens in hoc, quod præuie ac certitudinaliter habeat ſuum ſignificatũ. Vnde virtus bifariam accipitur.

Primo vt idem eſt, quod vltimũ de potentia, vt ait Ariſtote. primo de Cœli, textu 116. vltimum ſigni practici eſt, vt ſignificet modo practico; & talis virtus bene poteſt concedi in ſacramento, ſed non eſt forma abſoluta, ſed relatio conformitatis ad ſignatum.

Secundo modo ſumitur virtus pro forma quadam abſoluta, quæ eſt principium agendi; in qua ſignificatione negat Scotus, virtutem aliquam actiuam, & ſupernaturalem ſacramentis ineſſe. His conſtitutis, ſit

Concluſio. Licet in ſacramentis ſit efficacia & virtus, reſpectu gratiæ, quam ſignificant, prout virtus vltimum

mum de potentia ſignificat, non tamen prout dicit formam aliquam actiuam, abſolutam, & ſupernaturalem. Prima huius concluſionis pars patet ex vltimo notabili. Secunda vero probatur, quia vt notab. 1. oſtẽdimus, repugnat omnino virtuti ſpirituali in materiali ſubiecto eſſe: at ſacramenta materialia ſunt; ergo in ipſis nullatenus virtus huiuſmodi ineſſe poteſt. Præterea quia vel eſſet tota in toto ſacramento, & tota in qualibet parte, aut tota in toto, & pars in parte: non primo modo, quia inter omnes formas materiam perficientes, ſola intellectiua ponitur talis: nec ſecundo modo, quia tunc extenderetur per accidens in ſubiecto, quod eſt contra virtutis ſpiritualis rationem. Secũdo cum in ſacramento communiter requirantur verba multa, quæro, an in qualibet ſyllaba eſſet eadem virtus omnium, vel alia & alia, in alia & alia ſyllaba: Si primo modo; ergo idem accidens numero migraret de ſubiecto in ſubiectum, maneretque ſuo ſubiecto deficiente, quod veræ Philoſophiæ contrariatur: Si ſecundo modo, ſequeretur, quòd ſacramentum conſiſtens in tota oratione, non haberet aliquam vnam virtutem, quia cum ſyllabæ ſint plures, & adeo diuerſæ, conſequenter & virtutes, quæ ſacramentum vnum ſimpliciter & efficaciter efficere nequeunt. Nec videtur probabile, quòd ſacramentum vnum formaliter, cuius ratio ex virtute illa ſupernaturali ſumitur, habeat tot virtutes ſupernaturales aggregatas, quia in illa aggregatione vnum per ſe fieri nequit. Tertiò, quia non inuenitur, quomodo virtus illa cauſaretur, quia aut cauſatur in illo ſenſibili ad ſacramentum pertinente, ante applicationem ad actum & vſum, vel in ipſa applicatione: ſi ante; ergo eius cauſatio eſſet pure miraculoſa, quia non fit per aliquam diſpoſitionem firmatam cum Eccleſia; adde etiam, eſſe neceſſarium, quòd quaſi conſequeretur naturaliter alterum, ſicut creatio animæ conſequitur corporis humani organizationem: at ante applicationem ad vſum illorum verborum, nulla diſpoſitio adeſt, quam conſequatur, ſed immediate nulla re ſuppoſita fit a Deo; & ideo erit pure miraculoſa illius virtutis cauſatio, ſi ante applicationem fit. Si vero cauſatur in ipſa applicatione ad vſum, videtur eſſe inconueniens, quia ideo neceſſitas inſtrumẽti ſupponitur ad ipſum vſum, immo naturaliter præcedit; non enim quia immergo, ſiue vtor aliquo ſenſibili ad actum ſacramenti, ideo recipio illam virtutem ſupernaturalem, ſed antea debet eam habere; nõ ergo eſt dare, quando huiuſmodi virtutem recipiat. Vltimo probatur, quia ponitur hic pluralitas ſine neceſſitate, quã nec ratio naturalis, nec fides ponendam conuincit; ergo non eſt ponẽda, quia ſicut ſecundum rationem naturalem non ſunt ponenda plura, niſi quia ratio naturalis illa ponenda eſſe concludit; ita ſecundum fidem, vel ſequendo fidem, non ſunt ponenda plura, quàm veritas fidei requirat; ſed ratio fidei non requirit ponere talem virtutem ſupernaturalem in aqua, vel verbis; nec inſuper ratio aliqua cogit ad iſtam pluralitatem; ergo non eſt ponenda. Quod hæc non cogat, articulo vltimo huius Contr. patebit. Ad exempla, quibus S. Thomas vtebatur, iam patuit notab. 1. pro opinione Scoti.

Ad argumenta in principio articuli poſita.

AD primum dico cũ Scoto, quòd virtus illa aquæ in ſacramento eſt efficacia eius, de qua ſupra diximus, quòd non ſit forma abſoluta ſupernaturalis, ſed conformitas ad ſignatum effectum, cum prioritate naturæ ad ipſum, ſicut cauſa ad effectum ſuum.

Ad ſecundum dicit Scotus, quòd ſi ſanitas non poteſt, niſi ab agente voluntario produci, & ab eo inſtitueretur aliquod ſignum, quod eſſet efficax, ſeu diſpoſitio neceſſitans ipſum ad inducendam ſanitatem, illud ſignũ eſſet medicina virtuoſa, nõ tamen per aliquam formam abſolutam, quæ eſſet principium ſanandi, ſed tantum per ordinem efficacem ad ſanãdum; ſic in propoſito.

Ad tertium dico, hoc eſſe diſcrimẽ inter relationem realem intrinſecus aduenientem, & relationem rationis, quòd illa non eſt noua ſine nouo fundamento; relatio verò rationis eſſe poteſt noua ſine nouitate fundamenti realis, nam ſufficit comparatio noua abſoluti ad abſolutum per actus intellectus: Et hoc modo poteſt dici Deus de nouo Dominus, ſine nouo abſoluto in eo: Vel aliter, numerus poteſt dici precium de nouo, quia eſſe precium non dicit relationem aliam rationis; ſicut nec eſſe commutatum pro alio dicit relationem aliam, quam eſſe datum, quod manifeſtum eſt ſolam relationem rationis dicere, quia ſolũ dicit habitudinem obiecti ad voluntatem, quæ eſt relatio rationis, ſicut intellectum eſſe in obiecto intellecto: Ita accidit in propoſito, quòd in ſenſibili ſacramentali eſt noua relatio rationis ad ſignatum, ſine nouitate reali eius, quia illa relatio cum ſit rationis, ſine nouitate reali fundamenti naſci poteſt.

ARTICVLVS II.

An ſacramenta cauſent gratiam (abſolute loquendo de cauſa) in tempore, vel in inſtanti.

QVod neutro modo ſacramenta ſint gratiæ cauſa, vel illam cauſent, probatur, quia vel illam cauſant, quando fiunt, & ſunt in vſu actuali, vel poſtquam facta ſunt: Non primo modo, quia tunc ſacramentum nondum eſt perfectum, nec ſuam integrã habet ſignationem; ergo tunc non cauſat gratiã: Nec ſecũdo modo, quia tunc iam non eſt ſacrum; ergo non poteſt eſſe gratiæ cauſa, quia quod non eſt, nullius poteſt cauſa exiſtere.

In hac re multi ſunt modi dicendi: Primus eſt, quòd ſacramenta conferunt gratiam in tempore aliquo determinato, in quo vltima quædã particula ipſius ſacramenti cõficitur, quæ licet ſucceſſiua ſit, & partes habeat, nihilominus per totam illam fit gratia, quia per illam conſummatur ſacramentum. Secundus modus eſt, quòd ſacrum confert gratiam in tempore indeterminato, ſcilicet per vltimum non eſſe ipſius gratiæ, cum etiam ſacramentum conſummatur, & ſenſus eſt: Nunc non eſt gratia, & immediate poſt hoc inſtans erit; ſicque fit gratia in tempore. Tertius modus dicendi eſt, quòd confert ſacramentum gratiam in vnico inſtanti, non in quo ſacramentum primo eſt, ſed in quo primo non eſt; itaque primum non eſſe

ſa-

ſacramenti, eſt primum eſſe gratiæ. Vltimus modus dicendi eſt, ſacramentum conferre gratiam in inſtanti, in quo non extrinſecè, ſed intrinſecè perficitur & conſummatur; nam licet ſacramenta extrinſecè fieri incipiant per vltimum non eſſe ablutionis, vel prolationis verborum, vt ſit ſenſus; Modo non eſt ſacramentum, & immediate poſt hoc erit, vel fiet; tamen conſummatur in vno inſtanti, in quo fit aliquod indiuiſibile poſitiuum & reale, quo intrinſece completur ſacramentum,& in eodem inſtanti confertur gratia.

Pro intelligentia huius dubitationis primo obſeruandum, res incipientes eſſe in duplici differentia: aliæ ſunt permanentes, vt animal, Angelus &c. aliæ ſunt ſucceſſiuæ, vt motus,& tempus; quod euenit pro diuerſitate ſuarum naturarum, & eſſe duplex incipiendi & deſinendi, modus aſſignatur a Philoſopho; res permanentes incipiunt per primum ſui eſſe, & deſinũt per primum ſui non eſſe;res vero ſucceſſiuæ incipiunt per vltimum ſui nõ eſſe, & deſinunt per primum ſui non eſſe. Inceptiones hæ & deſitiones ſic explicantur. Inceptio rei per primum ſui eſſe ſic declaratur: Idem nunc eſt, & immediate ante hoc non fuit, quia res permanens, quæ ſic incipit in ipſo inſtanti, in quo incipit, eſt;ſicque fit, vt illud inſtans ſit intrinſecum menſuræ ſuæ durationis. Inceptio vero per vltimum ſui non eſſe ſic exponitur: Nunc res non eſt, & immediate poſt hoc erit, quo fit, vt inſtãs illud negatiuum ſit extrinſecum naturæ rei ſic incipienti, incipiunt autem res ſucceſſiuæ ſic, quia cum non poſſint in inſtanti habere eſſe, non datur primum inſtans ſui eſſe, ſed vltimum ſui non eſſe, ipſæ vero incipiunt in tempore ſequenti, deſinunt vero ſimiliter vtræque res, quia ſicut res permanens non habet eſſe in inſtanti, ſic res ſucceſſiuæ in inſtanti, in quo deſinunt, non ſunt, tum quia tunc deſinunt; tum etiam quia in inſtanti nequeunt habere eſſe, cum ſint res, de quarũ natura ſit ſucceſſio.

Secundo aduerte, quòd inſtans generationis, quo ſcilicet ipſa ſubſtantialis generatio fit, non eſt intrinſecum menſuræ durationis ipſius motus præcedentis, nec generatio eſt terminus intrinſecus eiuſdem motus. Primum patet, quia illud inſtans eſt primum non eſſe motus. Secundum vero probatur, quia motus alterationis, qualis eſt illæ, qui generationem ſubſtantiæ præcedit, terminatur ad qualitatem intrinſecè; ergo nõ ad generationem. Præterea quia generatio eſt actio diſtincta a motu iam præcedente, cuius intrinſeci termini ſunt, non eſſe, & eſſe; eſt enim generatio tranſitus de nõ eſſe ad eſſe. Exemplum huius doctrinæ eſt in illuminatione Solis, reſpectu noſtri hemiſphærij, & motus localis eius, quoad nos defertur, motus enim ille intrinſecè ad vbi Solis terminatur, non vero ad illuminationem, niſi extrinſece: Quocirca nullo modo dici poteſt, quòd motus conſummatur in illo inſtanti, in quo generatio fit, quia & inſtans ad menſuram durationis motus extrinſece ſe habet, & ſimiliter generatio ad motum; Vnde fit, vt nullo modo tunc ſit motus in illo inſtanti generationis, nec quòd in illo perficiatur, quia per extrinſece ad minus nulla res perfici poteſt. Nota bene hoc contra aliquos modernos, qui vt cauſalitatem phyſicam ſacramentorum in ordine ad gratiam aſtruãt, fingunt ea in inſtanti productionis gratiæ habere

bere eſſe, etſi illud inſtans ſit extrinſecum durationi ſacramenti phyſice; nam licet tunc nō ſit ſecundum ſuam phyſicam entitatem, eſt tamen tunc ſecundum ſuam cōſummationem & perfectionem. Rem quidem incredibilem dicunt, nam ſi tota entitas phyſica, & per conſequens cauſatio phyſica iam deſijt, quia deſiuit eſſe ſacramentum per primum ſui non eſſe, quomodo ſecundum ſuam conſummationem nunc eſt? Aut intelligunt per conſummationem finitum eſſe ſacramentum tunc, & non habere eſſe; quod eſt pro nobis, & nihil habent contra nos. Aut tunc eſſe ſacramentum ſecundum ſuam perfectionem eſſentialem, quod a vera ratione eſt prorſus alienum, ſicuti eſſentiam rei eſſe, & non ipſam rem, eſt incompoſſibile; nullo ergo modo eſt in inſtanti ſacramentum ſecundum entitatem phyſicam, nec ſecundum ſuam conſummationem & perfectionem, licet tunc ſit ſecūdum moralem rationem. His poſitis, ſit

Prima concluſio. Sacramenta conferunt gratiam cum ſuſcipiuntur, niſi obicem in ſuſcipiente inueniant. Probatur, quia cauſa efficax ſtatim, & quā primum operatur, ſi ex parte alicuius non ſit repugnantia; ſed ſacramētum eſt cauſa efficax gratiæ; ergo cauſat gratiam cum eſt: non eſt autem niſi cum ſuſcipitur; ergo illam cauſat bene, niſi obex adſit, quia nulla alia cauſa poteſt eius effectum impedire.

Secunda concluſio. Sacramentum non confert gratiam in aliquo certo & determinato tempore, in illo ſcilicet in quo vltima particula eius finitur. Concluſio eſt contra primum dicēdi modum ex ſupra poſitis, & probatur, quia res permanens, cum ſit tota ſimul, totaque ſimul fiat, non poteſt in tempore incipere, quia rerum ſucceſſiuarum eſt menſura: ſed gratia eſt qualitas permanens & indiuiſibilis, totaque ſimul efficitur, quia in agente eſt virtus ſufficiens, & in ſubiecto nō eſt reſiſtentia, & ipſa ex natura ſua poſtulat ita fieri; ergo non incipit in tempore. Conſequentia eſt nota, & minor patet. Maior probatur, quia talis inceptio rei permanentis vel fieret per primum ſui eſſe, vel per vltimum non eſſe. Si primo modo, non inciperet eſſe in tempore, ſed in inſtanti, eſt enim ſenſus: Nunc eſt, & immediate ante hoc non fuit; & conſequenter eius inceptio non conſiſtit tempori noſtro, ſed inſtanti: Si vero ſecundo modo, ergo verum erit dicere: Nunc non eſt, & immediate poſt hoc erit; ſed illud tempus, quod dicitur eſſe immediate poſt hoc inſtans, non poteſt eſſe determinatum, quia non clauditur intra duo inſtantia determinata. Quod ſic oſtendo: Nam ſi in quolibet inſtanti ſignabili in illo tempore, immediate poſt hoc erit verum dicere, ante incepiſſe rem, illaque ſit immediate poſt hoc inſtans, quia ante illud inſtās erat tempus, non ergo poteſt determinata pars temporis eſſe adęquata menſura inceptionis rei permanentis. Præterea ſumo totam illam particulam vltimam totius ſacramēti, per quam dicitur fieri gratia, & inquiro, an in priori dimidia parte eius ſit conſummatum ſacramentum? Si non; ergo illa prior pars non poteſt gratiam efficere, quia quamdiu non eſt ſacramentum factum, non datur gratia, alias dici poſſet gratiam fieri ex principio, ex quo ſacramentum incipit, quia non eſt maior ratio de vna parte, quam de alia, ſi in vtraque ſacramentum eſt inchoatum,

tum, & nondum perfectum: Si autem in priori parte ſacramentum eſt conſummatum; ergo alia, quę poſtea ſubſequetur, non eſt pars ſacramenti.

Dices forſitan, in priori parte ſacramentum fuiſſe conſummatum eſſentialiter, non tamen eſſe omni ex parte integrum. Contra, quia vt forma ſacramenti ſit eſſentialiter completa, neceſſe eſt, vt ſit conſummatus, & abſolutus eius ſenſus; quòd ſi inſit talis forma, etiam eſt integra, & omni ex parte completa: Si autem ſenſus formæ nondum eſt conſummatus, ſacramentum neque eſt integrum, neque eſſentialiter completum; ergo neceſſarium eſt totam illam particulam vltimam finiri, vt ſacramentum ſit eſſentialiter completum; & conſequenter non dat gratiam in toto illo tempore, quo durat illa vltima pars ſacramenti.

Tertia concluſio. Gratia non fit per ſacramentum in tempore indeterminato, vel per vltimum non eſſe ipſius gratiæ. Probatur, quia res permanens, quæ eſt tota ſimul, non poteſt in tempore incipere, ſed neceſſario in inſtanti, quia illud ſuæ permanentiæ repugnat, vt ex concl. præcedenti patet.

Quarta concluſio. Sacramentũ non confert gratiam in aliquo vltimo inſtanti, in quo ſic ſit, vt illud inſtans ſit intrinſecum durationi ipſius ſacramẽti. Probatur, quia ſi idem fieret, maxime in vltimo inſtanti prolationis verborum; ſed in illo inſtanti non ſic cauſat; ergo &c. Conſequentia eſt bona, & maior nota, quia tunc intelligitur conſummatum ſacramentum. Minor oſtenditur, quia illud inſtans vltimum prolationis eſt primum non eſſe naturalis ſacramenti, quia cum res ſucceſſiua ſit, non poteſt niſi per primum eſſe ſui deſinere: Si vero eſt primum non eſſe ſacramenti illud inſtans, ergo nõ eſt intrinſecum durationi eius, quia inſtans non eſſe rei, non eſt illi intrinſecum, ſed extrinſecum potius ad nõ eſſe eius, quam ad eſſe pertinens. Præterea notab. 2. oſtendimus, motũ non eſſe in inſtanti generationis, ſed finitum iam eſſe, & illud inſtans & generationem eſſe quid extrinſecum motui alterationis præcedentis; ergo dici non poteſt, quòd in vltimo inſtanti prolationis & finis ſacramenti, ſecundum ſuum eſſe naturale ſit & perficiatur, iam enim deſiſtet, & nulla eius entitas poſitiua & realis manet. Concluſio eſt contra quartum modum dicendi ſupra poſitum.

Quinta concluſio. Sacramentum cauſat gratiam in primo inſtanti ſui non eſſe, ſeu cauſatur gratia ſacramentalis in vltimo inſtanti prolationis verborum, quod eſt primum eſſe gratiæ, & primum non eſſe ſacramenti. Probatur, quia nullus alius modus excogitari poteſt, nec inſtans, in quo cauſetur gratia, tunc enim ſacramentum eſt finitum & completum; ergo habet ſacramentum ſuum effectum, & ſignificatum, non enim in aliud tempus eius cauſatio deferenda eſt, nec ad cauſandum gratiam exiſtentia phyſica totius ſacramenti in illo inſtanti eſt neceſſaria, quia nõ eam phyſicè, ſed moraliter cauſat, nec virtutem habet, qua phyſicę eam attingat; itaque primum non eſſe ſacramenti eſt primum eſſe gratiæ, ſaltem loquendo de alijs ſacramentis ab Euchariſtia, quæ in vſu conſummãtur & perficiuntur. Per prædicta poteſt ad argumenta, & ad rationem dubitandi ſupra poſitam, reſponderi, & ſimiliter quòd gratia in inſtanti cauſetur.

Ar-

ARTICVLVS III.

An ſacramenta cauſent phyſicè gratiam.

IN hac quæſtione celebri duplex eſt celebris oppoſita ſentẽtia, alijs dicendi modis omiſſis. Prima aſſerit, ſacramenta eſſe cauſas gratiæ, quia per veram & phyſicam actionem cõcurrunt ad ſanctificandos homines. Sed in explicanda hac ſententia triplex eſt dicendi modus: Primus eſt eorum, qui aſſerunt, ſacramenta phyſicè efficere diſpoſitionem aliquã ad gratiam, non vero immediate attingere gratiam ipſam, ſed hanc ſolum Deum efficere. Ita D.Thom. in 4.d.1.q.1.art. 4. quem ſecuti ſunt Palud. q.1. opin. 2. Capre. q.1. concl.3. Thom. de Argent. q.1. & in 2. d.19.q.1.art.3. Secundus modus eſt, quòd ſacramenta efficiunt hominem gratum, non cauſando gratiam, ſed efficiendo vnionem eius ad animam, ſic quòd diſtinguantur inter ſe ipſa qualitas gratiæ, & vnio eius, & inhærentia in anima, & quòd ſolus Deus per creationem efficiat gratiam ſecundum ſe; præſcindendo ab vnione; in qua actione ſacramenta actiuitatem habere nequeunt, quia ad creationem concurrere non poſſunt. Præter hanc autem actionem ponenda eſt alia actio, per quam gratia vnitur animæ, ad quam poſſunt concurrere ſacramenta tanquam inſtrumenta phyſica, quia illa actio non eſt creatio. Exemplum huius eſt in hominis generatione, vbi duæ actiones circa animam ſunt: vna eſt, per quam creatur, ad quam ſolus Deus concurrit: altera vero eſt vnio animæ ad corpus, ad quã aliæ cauſæ poſſunt concurrere. Hanc ſententiam tenet Scotus in 4. d.1.q.3. ar.1. quam probabilem exiſtimat Ledeſma 1.p.q.3.art.1.

Secunda ſentẽtia negat à ſacramentis huiuſmodi phyſicam cauſalitatem, & ponit in eis moralem efficientiam. Sic Canonic. relat. de ſacramentis in genere, p. 4. quem ſequitur Ledeſma vbi ſupra. Scotus negat a ſacramentis phyſicam & propriam cauſalitatem & efficaciam, per propriam formam, vt naturalem vel ſupernaturalem, qua gratiam verè attingunt, licèt concedat eis cauſalitatem inſtrumẽtalem phyſice non attingentem effectum ſua actione, ſicut calor ignis eſt inſtrumentalis phyſice ad productionem ignis, quam tamen actione non attingit: Et inſuper concedit eis moralem cauſalitatem, quia a paſſione Chriſti habent ſuam efficaciam, tanquam a cauſa meritoria, neq; ſunt inſtrumenta moralia, merita Chriſti continentia, per quæ nobis datur gratia. Omitto opinionem multorum aſſerentium, ſacramenta non eſſe cauſas gratiæ, per ſe vllo modo, ſed per accidens, vt Durand. & Gabriel tenuerunt.

Expoſitio opinionis D. Thomæ.

PRo intelligentia opinionis D. Thomæ primo obſeruandum ex eo, 3.p.q.62.art.1. duplicem eſſe cauſam agentem: alteram principalem, aliam verò inſtrumentalem. Principalis illa eſt, quæ per virtutem ſuæ formæ operatur, cui aſſimilatur effectus, ſicut ignis ſuo calore calefacit. Actio vero inſtrumentalis non agit per virtutem ſuæ formę, ſed ſolum per motum, quo mouetur a principali agente, vnde effectus non aſſimilatur inſtrumentali, ſed principali agenti, ſicut lectus non aſſi-

aſſimilatur ſecuri, ſed arti, quæ eſt in mente artificis; habet autem inſtrumentum duas actiones, vnam inſtrumentalem, ſecundum quam operatur non in virtute propria, ſed in virtute principalis agentis; aliam vero propriam, quæ competit ei ſecundum propriam formam, ſicuti ſecuri cum ſcindit, hoc ei competit ratione ſuæ actiuitatis, facere autē lectum, in quantum eſt inſtrumentū artificis; & quando habet ſecundam actionem, ſimul habet & primam, ſed per ſecundam attingit ad aliquid vltra illud, ad quod attingit per primam, aliter non eſſet inſtrumentum; illud vero, ad quod attingit per ſecundam, quæ eſt eius, quatenus inſtrumentum, & vt motum à principali agente, aliquādo eſt terminus principalis agentis, aliquando vero eſt ſolum diſpoſitio ad illum terminum. Vtrumque declaratur in aqua ad baptizandum, quæ per ſuam formam propriam habet operationem, ſcilicet abluere & madefacere corpus; in quantum vero inſtrumentum diuinæ miſericordiæ, habet actionem vlteriorem, non quidem ad gratiam, tanquam eam attingat in virtute principalis agentis, ſed ad diſpoſitionem præuiam, quæ in quibuſdā ſacramentis eſt character, in quibuſdam vero eſt ornatus quidam animæ characteri proportionatus; Vnde ſacramentum non agit ad gratiam inſtrumentaliter eam attingēdo, ſed diſpoſitione producendo efficaciter, vel characterem, vel ornatum illum, qui eſt diſpoſitio immediata ad gratiam: & ſic aqua per rationem, quam habet vt inſtrumentum Dei, attingendo illum ornatum, diſponit ad gratiam, per quam anima abluitur. His dictis ſit

Prima concluſio. Solus Deus eſt cauſa principalis gratiæ, quia ipſe ſolus eā producere poteſt per propriam formam; eſt enim gratia nihil aliud, quam quædam participata ſimilitudo diuinæ naturæ, ſecundum illud 2. Petri. 1. Magna nobis & precioſa promiſſa donauit, vt diuinæ ſimus conſortes naturæ; cum ergo gratia ſimilitudo ſit diuinæ naturæ, à ſolo habente naturam diuinam principaliter effici poteſt, quia illi ſoli aſſimilari poteſt, quod eſt proprium principalis agentis, vel proprium eſt effectus aſſimilari principali agenti.

Secunda cōcluſio. Sacramenta cauſant gratiam tanquam Dei inſtrumēta, quia adhibentur hominibus ad gratiam in eis cauſandam, non aliter quā ſub hac ratione. Concluſio hæc probatur argumentis in principio Controuerſiæ poſitis. Præterea quia, vt poſtea dicemus, ſacramenta ſunt gratiæ cauſa, & non principalis, ex prima concluſione; ergo inſtrumentalis.

Tertia concluſio. Sacramenta non attingunt gratiam, etiam in virtute agentis principalis, ſed ornatum illum, qui eſt diſpoſitio ad gratiam. Probatur prima pars, quia gratia a ſolo Deo per creationem fit. Secunda vero oſtenditur, quia ſi illum non attingerēt, nullius eſſent cauſa, quia non poteſt fingi aliud cauſari per ſacramenta in anima, cuius ſacramentum poſſit eſſe cauſa efficiens; ex eo vero quòd ſunt cauſæ efficientes phyſicæ illius ornatus, dicuntur eſſe cauſa gratiæ, quæ immediate ad illam ſequitur. Quod vero ſint cauſæ phyſicæ argumentis in principio Controuerſiæ poſitis probatur. Hæc de opinione D. Thomæ.

Ex-

Expoſitio opinionis Scoti.

PRo intelligentia opinionis primo obſerua, nullam cauſam poſſe phyſice agere & actu, niſi actu habeat propriam formam, & principiũ agendi phyſicum, quia cauſa quando non eſt, agere nõ poteſt, quia nullam virtutem agendi habet; ergo vt ſit cauſa efficiens actu, neceſſe eſt vt actu ſit cum propria virtute agendi, tum quia aliasa non ente poſſet oriri & habere eſſe ens reale, quod nihil eſt dictu; Vnde commune eloquium habet, quòd non eſt, nullius poteſt eſſe cauſa phyſica, effectus vero phyſicus in actu, & cauſa in actu, ſimul ſunt, ex Ariſt. 2. Phyſ. Id ipſum cõfirmatur, quia quod fit ab alio, pendet ab ipſo in ſuo eſſe eſſentiali: at res, quæ exiſtit, nõ poteſt realiter & phyſice pendere a re, quæ non exiſtit, quia illa dependẽtia phyſica & realis intrinſece includit exiſtentiam rei, cui res dependens innititur. Et confirmatur, quia dependentia phyſica & realis, eſt relatio realis dependentis ad id, a quo dependet, quæ neceſſario eſt ad terminum realiter exiſtentem actu, ſicut & ipſa dependentia eſt actualis, ipſi rationi rectę repugnat ſanè, quod effectus realis ſit ab efficiente cauſa nõ exiſtente actu, & non habente eſſe. Item implicatio maxima eſt, quòd res, quæ futura ſit, agat phyſice efficienter, antequam ſit; ergo ſimiliter repugnat, quòd res, quæ pręterijt, efficiat quando non eſt, neque in ſe, neque in ſua virtute. Probatur conſequentia, quia res, quæ fuit, poſtquam deſijt eſſe, tam omnino eſt nihil, quam res futura, quamdiu facta non eſt; immo illa, quæ iam fuit, quodammodo magis diſtat ab ente reali, quia iam non poteſt habere eſſe per cauſas naturales, ſicut poteſt res futura; quòd vero aliquando habuerit eſſe, ſi nunc illud non habet neque in ſe, neque in inſtrumento aliquo, ſeu virtute, tam impertinens eſt ad præſentem actionem, ſicut quòd res habitura ſit eſſe, quod nondum habet. Hæc ſola differentia haberi poteſt inter rem futuram & præteritam, quòd hæc, quia aliquando fuit, & habuit eſſe, poteſt relinquere virtutẽ aliquam, quæ vice ſua efficiat, quam nõ poteſt præmittere illa, ſcilicet res futura, quæ non habuit eſſe: at vero ſi res præterita nullam virtutem relinquat, non magis poteſt agere quam ſi nũquam fuiſſet, quia illud fuiſſe eſt in re nihil, ſed ſolum denominatio extrinſeca, quæ ſufficiens agendi ratio eſſe non poteſt. Hinc colligitur, quòd ſi res vere præterijt, nihil refert ad agendum, quòd ſit inter eſſe præteritum, & non eſſe, pauca vel magna diſtantia, quia repugnantia ad agendum non oritur niſi ex ipſa ratione non entis, quod cum nihil ſit, nõ poteſt origo vel fons alicuius eſſe: & idem iudicium habendum eſt, ſi præceſſerit non in tempore immediate huic inſtanti, in quo effectus fit, quia ita tunc eſt vere nihil, & non ens, ſicut ſi multo ante tempore præterijſſet. Vnde non eſt verum, quod Sotus ait vbi ſupra, ſcilicet in naturalibus cauſatis interdum accidere, vt res, quæ immediate ante hoc inſtãs fuit, non operetur, ſicut motus (inquit) eſt cauſa caloris, & non efficit illum, niſi in primo ſui non eſſe. Nec verum eſt, quod alij dicunt de diſpoſitionibus, quæ præcedunt immediate ante inſtans generationis, vt puta, quòd licet in inſtanti generationis non maneant, efficiunt tamen formam, quæ

in illo inſtanti producitur: ſed vtrumque exemplum eſt falſum, quia motus non eſt cauſa caloris, ſed ignis per calorem in eo exiſtentem, motus vero eſt via, per quam acquiritur calor, ſed non cauſa efficiens ipſum, quia talis cauſa ſeu efficiens, vel eſt quod, vel quo; quorum neutrum motus habet rationem; non quidem agentis quod, vt patet; nec agentis quo, quia talis eſt calor, vel alia virtus, quæ non eſt motus. De diſpoſitionibus vero, quę antecedunt inductionẽ formæ, dico, quod in inſtanti generationis non ſunt, ſed iam deſierunt eſſe, & conſequenter nõ poſſunt aliquid efficere, tum quia non ſunt, tum etiam quia nihil vice ſua reliquerũt, tum tandem quia ſunt inſufficientes ad inducẽdam formam & productionem eius.

Secundo obſerua ex Scoto in 4.d.1. q.1. ꝙ cauſa proprie actiua & phyſica, vt proprie & phyſice agat, ſiue inſtrumentalis, ſiue principalis ſit, debet habere in ſe formam, qua mediãte agat, quia actus ſecundus phyſicus & realis neceſſario ſupponit actum primũ phyſicum & realem, quia actus primus eſt principium actus ſecundi; ꝙ vero nullum actum primũ habet in ſe actiuũ in ſuo ordine, in nullum actum ſecundum poteſt in illo ordine, alioquin quodlibet poſſet poni inſtrumentum reſpectu cuiuslibet. Sed aduerte, quòd inſtrumentum vno modo ſumitur, vt diſtinguitur contra cauſam independenter agentem ab alia, & ſic omnis cauſa ſecunda poſſit dici inſtrumentum, quia dependenter agit a prima, quæ dicitur agere principaliter & independenter a ſecunda. Secundo modo ſumitur inſtrumentũ, vt diſtinguitur contra cauſam agentem & principaliter, i. per propriam formã intrinſecam, ſicut oĩs cauſa ſecunda agit, & tũc illud poteſt dici inſtr̃m, quod non habet in eſſe formam actiuam in ſuo ordine, ẽt dependendo in ſua actione ab alio ſuperiore, ſed tm̃ agit per actualẽ motionẽ alterius mouentis & vtentis inſtrumento, vt patet in inſtrumentis artis, vt ſecuri, ſerra, & huiuſmodi, quę in ſe nullam formam actiuam habẽt, quia non habent niſi quantitatẽ, figurã, & motum localẽ, de quibus oĩbus patet, ꝙ non ſint formæ actiuę, niſi duritiem formam actiuã dicas; quod tñ falſum eſſe inde conſtat, ꝙ ſi Deus de potentia abſoluta aliquod quantum molle conſeruaret in eadẽ quantitate & figura, mouendo illud localiter, æq; diuideret aliquod corpus, ſicut modo diuidit inſtrumentum durum; ergo durities non eſt formale principium agendi, ſed apparet eſſe pro eo, quod eſt quædam impreſſibilitas corrumpenti reſiſtens, & illud expellẽs a ſuo loco; ſed id quidem non facit efficienter, ſed quaſi formaliter, eo quòd illa dura corpora ſimul eſſe nequeunt, & vna ſubintrante aliud expellitur, nam manente eadem quantitate & figura corporis, non mutato alio corpore, nec corrupto, ſi localiter mouetur, neceſſarium eſt, ꝙ expellat aliud proportionatum ſuæ quantitati & figuræ, quod tamen non fieret, ſi eius quantitas non maneret, ſed cederet alteri corpori, ſicut patet de molli localiter, quod cedit duro, & non expellit aliud de loco ſuo: itaque vnum corpus non expellit aliud effectiue, ſed quaſi formaliter, ſed propter impoſſibilitatem eorum ad eſſe ſimul. Idque amplius confirmatur, quia vbicumq; eſt formalis impoſſibilitas in creatura, vnum illorum non expellit aliud actiue, ſed tantum formaliter, E. G.

calor inductus in aquam expellit frigiditatē, non quidem efficienter, quia nihil producit in aqua, ſed formaliter, ab igne vero producente calorem expellitur efficienter: corpora quidē habent incompoſſibilitatem reſpectu eiuſdem vbi, ſicut qualitates contrariæ reſpectu eiuſdem ſubiecti. Quocirca vnum corpus expellit aliud a ſuo loco formaliter, licet efficienter a mouente illud expellatur: ita accidit in diuiſione ligni per ſerram vel ſecurim, nihil enim aliud eſt illa diuiſio quā expulſio partium ad vbi, ad quòd mouetur ſecuris ab ipſo artifice cædendo lignū; collige ergo, quòd inſtrumenta artiū, quæ propriam rationem inſtrumenti habent, nō habent formam actiuam, nec proprie actiue agunt, ſed tantum ſunt receptiua eiuſdem effectus prioris ordinati ad effectum vltimum, ſi tamen inſtrumentum ponatur proprie actiuum ad aliquem terminum, neceſſarium eſt, quòd habeat aliquam formam actiuam intrinſecam, vel in eſſe quieto ante omnem motionē alterius agentis; vel in fieri, quā do totaliter mouetur a ſuperiori agēte, quia ſi neutro modo habet formā actiuam, nullo modo proprie actiue aget, propter rationem ſuperius aſſignatam de actu tertio ab actu primo; dicitur enim inſtrumentum pars, per quam totum agit, ſic loquitur Philoſophus 2. de Anima, t.6. vocās organa ſenſuum & aliarum potentiarum inſtrumenta ſiue partes, per quas totum agit; vlterius dr̄ inſtr̄m cauſa actiua ad diſpoſitionem præuiam termino principali.

Tertio obſerua ex Scoto in 4.d.1.q.1.in reſponſ.ad q.5.ideo, conc.2. Quod forma, quę creatur, prius natura habet eſſe ab efficiente, quā materiam informet; itaq; alia eſt actio, qua creatur, ab ea, qua vnitur materiæ vel ſubiecto ipſum informando: id clare cōſtat in animæ rationalis creatione, quę prius naturaliter creatur quam informet, ſicq; creatio ab ipſa informatione ſeparari poteſt; Nam ſicut cōſeruatio animę in ſuo eſſe eſt alia & diſtincta a conſeruatione vnionis, ſed quidem deſtructa vnione remanet anima in ſe a corpore ſeparata, ita actio, qua anima creatur, eſt alia ab actioni, qua corpori vnitur, eo enim ipſo quòd forma nō educitur de potentia materiæ, ſed creatur, prius naturaliter hēt eſſe per creationem quā informet, ſiue ſubſtantialis forma ſit nata per ſe eſſe, vt anima rationalis, ſiue alia quæuis, quæ a Deo creatur. Et probatur ratione Scoti, quia ſi forma, quæ creatur, non prius naturaliter hēt eſſe quā vniatur materię, & ipſam informet; ergo nō accipiet eſſe a cauſa, niſi illa actione, qua ſubiectū informatur: ſed illa informatio eſt mutatio proprie dicta; ergo nō eſt creatio, & ſic ſequitur oppoſitionē antecedentis, ſ.ꝙ non creatur. Ex ijs infertur, formam eductā de potentia materiæ nō prius natura habere eſſe, quam informet, ſed ipſa informatione accipere eſſe, quia eſt ipſa informatio mutatio, qua forma accipit eſſe. Infertur vlterius ꝙ eſſe formę accidentālis naturaliter eſſe nō pōt ſine ſubiecto, & quia ipſi inhęreat; ſi tamē creatur, prius natura habebit eſſe quam informet ſubiectum, in quo priori a Deo conſeruatur ſine vnione ad ſubiectum, ſicut poſſet eam conſeruare in perpetuum. Neque ex hoc ſequitur, ꝙ ipſa forma, quę creatur, ſit ex natura ſua nata eſſe in ſe, & per ſe abſq; vnione a ſubiecto, quia id ex vi creationis abſolute non prouenit, ſed ex vi & propria natura formę ſic competit aīę rationali per ſe

eſſe,

eſſe,& in ſe ẽt a corpore ſeiũcta,a propria. ſ. natura, rõne cuius ex poſtulat non vt per mutationẽ, ſed per creationem fiat,ſed id non hẽt ex eo præciſe, quia creatur: forma vero materialis ſi creatur, hẽt eſſe per creationem & nõ per mutationẽ & informationẽ materiæ, non tamen ex ſui natura nata eſt eſſe abſq; materia; neq; habet forma eſſe per ſe, vel ꝙ ſine ſubiecto eſſe poſſit ex eo ſolum, ꝙ per creationem, & non per aliam actionẽ produci poſſit, quia qualitates oĩno ſupernaturales aliter quam per creationem haberi & produci non poſſunt, licet abſq; ſubiecto eſſe naturaliter nequeant; Ex eo quidẽ prouenit,ꝙ non niſi per creationem deſinant eſſe.Sed quid ſi Deus vnionẽ gratię ad aĩam deſtrueret,num quid ex eo ipſo ſequeretur eius deſtructio?Reſpõdeo,ꝙ in illo caſu vel Deus deberet annihilare gratiam, vel eam ſupernaturaliter conſeruare, quia ex eo,qđ accidẽs eſt naturaliter ſine ſubiecto,eſſe nequit; & ideo dicendũ,illam vnionẽ deſtrui poſſe abſq; annihilatione gratiæ,vel conſeruatione eius miraculoſa: Vnde cõſeruatio illius vnionis eſt cõſeruatio gratię in ſuo eſſe,& eius deſtructio eſt eius annihilatio, vel ad eã nullo miraculo poſito ſequeretur. Nec hinc colligi põt tanquam incõueniens, Deũ aliquid neceſſario creare, vel annihilare, quia talis neceſſitas nõ eſt niſi ſm̃ quid,& ex ſuppoſitione; ſicut ſi hoĩem Deus producit,neceſſariũ eſt ipſam aĩam creare:ſic in propoſito, ſi Deus deſtruit vnionem gratiæ ad animã, neceſſario eã debet annihilare, vel miraculoſe conſeruare. Hinc colligę,formas rerũ naturalium,quę de potentia materiæ educuntur, non prius eſſe quã materiam informent,ſed per ipſam informationẽ, quæ vera mutatio eſt,vt diximus,accipere eſſe. Vnde vnio,vel fieri iſtarum formarũ,eſt materiæ informatio: quocirca in productione harum formarum non ſunt diſtinguendæ duæ actiones, altera, qua fiant,altera,qua vniantur,cũ via naturali fiãt,ſed eadem actione, qua fiunt, vniuntur; quia cum non fiant ſine cõcurſu materialis cauſæ, illamet actio, qua fiunt,pendet non ſolum ab agente,ſed etiam a ſubiecto in genere cauſæ materialis; non poteſt autem pendere a materia,niſi in ea inſit,eiq;vniatur,quia cauſalitas materiæ nõ eſt,niſi per vnionem & cauſationem formæ vel actionis,quæ ab ea cauſatur. Quocirca illamet actio & tendit ad formã, & vnit eam ſubiecto, quia non facit illam niſi in ſubiecto; vnde educi de potentia materiæ, eſt dependere in fieri & eſſe a materia, & a ſubiecto, nec ſecundum ſufficit ſine priori.

Quarto obſerua, gratiam, vt docet Scotus vbi ſupra, & in 3.d. 11.q.1.§. cui iſta opinio non placet,nõ educi de potentia animæ etiam obedientiali, ſed creari a Deo immediate ex nihilo, eſt enim forma adeo ſupernaturalis, vt ex ſui natura poſtulet modum,quo Angeli & anima creatur,vt ipſa fiat & producatur. Id ipſum ſentiunt D. Th. & Authores ſupra citati,cũ aiunt, gratiam non poſſe a ſacramẽto attingi,licet attingant ornatum quendã ipſam præcedẽtem. Sed obijcies,actum fidei & charitatis, nec non viſionem beatificam, eſſe formas ita ſupernaturales, ſicut gratia, cum hoc tamẽ fieri a creatura,ſ.a potentijs vitalibus, non ſolum quoad vnionem,ſed etiam quoad entitatem;vnde non prius creatur a Deo quam fiant a ſuis potentijs;ergo idem dici poterit de gratia.Reſpõdeo,aliud eſſe loqui de habitibus horũ actuum,

aliud vero de actibus ipſis: omnes cōcedunt actus horum habituum eſſe a noſtris potentijs efficienter,cum id negent de habitibus; itaque ex proprijs horū naturis id naſcitur, gratia enim, & lumen gloriæ, & fides, cum ſint ex ſe habitus ſupernaturales quoad ſuas entitates omnino,ſintque principia actionum ſupernaturalium, neceſſario a cauſa ſolum ſupernaturali fieri poſſunt immediate,quia ad ipſum primū eſſe ſupernaturale attinet; at habito huiuſmodi eſſe primo ſupernaturali, potentia in eo eleuata poteſt in actus ſupernaturales, qui ab ipſa nati ſunt, elici, itaque aliud iūdicium habēdum eſt de charitate,aliud vero de dilectione & actu charitatis;nec talis differentia prouenit ex maiori vel minori perfectione, ſed ex natura ipſarū formarum: Nec formam educi de potentia materiæ naſcitur ex eo præciſe, quia forma accidētalis eſt,ſed ex propria & ſpeciali ratione eius, vnde quædā formæ accidentales natę ſunt de potētia materiæ & ſubiecti educi,alię vero minime; inter quas eſt gratia & charitas, quæ diuinæ naturæ eſt participata ſimilitudo, quæ ex rōne ſuæ perfectionis ſpecificæ habet, vt nō aliter quam per creationē fieri poſſit.Et Scotus vniuerſaliter aſſerit, formā ſupernaturalem,quę rationē actus primi habet,nō niſi per creationē haberi;Vnde in 4.d. 1.q.1.ad princ.in ſol.ad 4.ſic ait ad illā probationē de virtutibus.Reſpondeo, ꝙ nulla virtus infuſa poteſt corrumpi in nobis per aliquem actum noſtrū, quaſi per naturā repugnantiæ, ſed ſolum per cauſam demeritoriam; aīa.n. peccans demeretur,ꝙ gratia non conſeruetur in ea,& ſic in ſecundo inſtāti naturæ pp tale demeritum quaſi præcedens, Deus nō conſeruat gratiam,& ſic annihilatur.Idē ſētit de fide & ſpe, quia argumentum de ijs oībus procedebat,& in 3.loc.cit.& hoc modo ſolū Angeli,& aīa intellectiua,& gratia,& quædā huiuſmodi,quæ de nihilo producūtur,a primo efficiente dr̄ creari.

Quinto obſerua,cauſalitatē eſſe duplicem; phyſicam vnā,moralem alteram.Prima eſt,quę per propriā naturā & naturalia principia fit, qua effectus vere & realiter attingitur,vt cauſalitas ignis reſpectu caloris,& Solis reſpectu ſuorū effectuum, & quæuis cauſalitas agētis naturalis:Cauſalitas vero moralis eſt,quæ præcipiendo,cōſulendo,& perſuadendo,& merēdo fit;pręceptio vero, conſiliū, perſuaſio, & meritū nō attingunt naturā effectus cauſati: vt ſi ego præcipio ſubdito, vt in Eccleſiam proficiſcatur, nō ſū ego cauſa attingēs motū illū realiter & phyſice, ſed ſolū moraliter:Sl'r,ſi Petro conſulitur homicidiū,& illud vere cōmittit,cauſa attingens phyſice eſt Petrus, & non conſulēs,ſed tm̄ moralis; Item precium exhibitum pro redēptione exiſtentis in vinculis, eſt cauſa moralis liberationis eius a vinculis, naturalis vero qui vincula ſoluit. His ita conſtitutis, ſit

Cōcluſio prima. Sacra non cauſant efficienter ornatum illum gratiā præcedentem, vt D.Th. & alij ſupra citati aſſerebant, nec huiuſmodi modus dicendi difficultatem rei euacuat,ſed in eandem difficultatem incidit, quam vitare intēdit.Quod ſic probatur,prædictus dicēdi modus ornatum illum a ſacramentis cauſari affirmat, ne cōcedat habere ſacramenta actiuitatem reſpectu gratiæ,ſed non minus incōueniens, imò idem naſcitur, ſi cōcedatur illa cauſalitas ſacris reſpectu illius ornatus & diſpoſitionis; ergo in idem incidit inconueniens; nec ſoluit difficultatem

tatem de cauſalitate ſacramentorum reſpectu gratiæ, quia non ex eorũ cauſalitate reſpectu illius præcedentis diſpoſitionis colligitur, quòd ſint cauſa attingens gratiam. Minor huius rationis probatur, quia vel illa diſpoſitio, qua ſacramenta dicuntur efficere, eſt naturalis qualitas, vel ſupernaturalis? Primum dici non poteſt, tum quia huiuſmodi qualitas naturalis gratis & ſine fundamento fingeretur, nec explicari poſſet, quę & qualis ſit, & quod ſit eius munus; tum etiam quia ſecũdum fidẽ nulla gratia naturalis eſt, quæ ſit immediata diſpoſitio, ad quã ſequatur gratia; eſt ergo neceſſarium dicere, diſpoſitionẽ illam eſſe qualitatem ſuper naturalem. Quo admiſſo ſic arguo de mente Scoti; quia vel illa qualitas fit per creationem, vel nõ: ſi creatur; ergo non magis poteſt fieri immediate per ſacr̃a quam gratia; ergo oportebit aliã fingere diſpoſitionem quã poſſit ſacramentum attingere, de qua eadẽ redibit quæſtio, & argumentãdi ratio, atq; ita poterit in infinitũ procedi. Si ergo non creatur; ergo nec gratia creabitur, quia licet dici poſſet gratiam eſſe perfectiorem qualitatem quam ſit illa diſpoſitio, tamen in hoc conueniunt, ꝙ vtraque eſt forma ſupernaturalis, & vtraq; fit in ſubiecto vltra capacitatem naturalem eius; ergo vel vtraque creatur, vel neutra. Præterea, quia hæc qualitas ſeu diſpoſitio ſupernaturalis gratis fingitur, nam licet certum ſit de fide, tria ſacramenta imprimere characterem, qui eſt veluti potentia quædam, & ſpirituale ſignaculũ, quo anima ad aliquod ſpeciale munus obeundum conſignatur, proprie tamen, & in rigore loquendo, non poteſt character dici diſpoſitio, ad quã gratia conſequatur, tamẽ quia nec gratia ipſa ex ſe talem diſpoſitionẽ poſtulat, quia ſine huiuſmodi charactere eſt multis temporibus gratia cõmunicata hominibus & nunc ſæpe communicatur, cũ tamen nũquam detur ſine propria & connaturali diſpoſitione, quã ipſa gratia ſecũdum ſe requirit; ergo ex parte ipſius gratię, & nõ ex natura eius character non eſt diſpoſitio ad eam. Neq; ex parte characteris requiritur illa naturalis connexio, vt poſito charactere, neceſſario ponatur gratia, quia licet de facto ita ſit, vt cui datur character, detur etiam gratia ablato obice, propter ſacramenti efficaciã, tamen quod hæc ſit ex naturali diſpoſitione ipſarum qualitatum non poteſt cũ fundamẽto affirmari, alioquin poſſet etiam aliquis dicere, amiſſa gratia amitti etiã characterem, quia ablata forma aufertur vltima diſpoſitio; ergo ſi hæc ſacramenta, quæ characterem imprimunt, nullam poſſunt habere efficientiam circa gratiam, pręter eam, quã habent circa characterem, propter illã ſolum non poſſent dici inſtrumenta phyſica gratię. Itẽ in ſacr̃is, quę non imprimũt characterem, nulla neceſſitas videtur ponendi diſpoſitionẽ illam, quã ornatum appellant; imò hoc videtur eſſe contra cõem Theologorum ſnĩam, idq; ſic oſtenditur; quia in quibuſdam ſacr̃is imprimitur diſpoſitio ad effectũ principalẽ, ſi propter obicem in ſuſcipiente tunc nõ cauſatur effectus principalis, ceſſante obice, ſufficit diſpoſitio illa ad illum effectum principalem, vt apparet in ſacramentis imprimẽtibus characterẽ; ſed in ficto pęnitente, ceſſante fictione, nihil eſt quod ſufficiat ad effectum veræ pęnitentię, alias .n. non oporteret talẽ ficte confeſſum de iiſdem peccatis cõfiteri, quod veræ Theologiæ aduerſatur; ergo in ficto pœni-

pœnitentiæ nulla imprimitur diſpoſitio quaſi neceſſitans ad effectum ſacramenti, ſcilicet ad gratiam. Adde in ſacramentis, quæ characterem non imprimunt, vanã eſſe huiuſmodi qualitatem præuiam ad gratiam, quæ dicitur ornatus, fingere, quæ eſt enim qualitas iſta? aut in quo eſt ſubiecto? aut propter quem finem & effectũ ponitur? Nihil ſane reſponderi poteſt probabiliter; quod ſic declaro, quia anima ſuis actibus & habitibus ornatur; & ille ornatus non eſt habitus operatiuus, vt etiam prædicti Auctores cõcedunt, quia non poſſet eſſe aliqua, niſi ex virtutibus infuſa; Ex quo ſequitur, huiuſmodi ornatũ non eſſe in potentijs animæ, quia in eis tantũ ſunt habitus operatiui. Neq; eſt etiam cur fingatur eſſe in eſſentia animę, quia ad nullũ finem eſt neceſſarius, quia nec ponitur ad cõſignandum hominem ad aliquod munus, alioquin eſſet character, & ita omnia ſacramenta imprimerent characterem, quod eſt contra Conciliorum mentem, & contra rationem, quia nullum eſt ſpeciale munus, ad quod conſignentur homines per cætera ſacramenta. Neq; etiam poteſt poni huiuſmodi ornatus in eſſentia aĩę, tanquam diſpoſitio ad gratiã, quia alias alia ſacramenta, quæ imprimunt characterem, imprimerent etiam pręter characterẽ huiuſmodi ornatũ, quod ipſimet Auctores negant. Præterea cum aĩa ex ſe ſit immediate capax gratiæ, nõ eſt cur requirat aliam diſpoſitionẽ phyſicam per modũ habitus ſeu actus primi. Ac deniq; quia iuxta veram & ſanã doctrinam, vt hęc ſacr̃a conferant gratiã, non eſt neceſſaria ex parte hoĩs alia diſpoſitio, niſi contritio, vel attritio, aut dilectio, aut alij ſimiles actus; ergo talis diſpoſitio & ornatus fruſtra ponitur.

Vltimo ſpecialiter id oſtenditur in Euchariſtia ſecũdum Scotum vbi ſup. quia in ea nõ poteſt fingi ornatus, qui ſit diſpoſitio præuia, quia diſpoſitio nõ poteſt fieri in ſubſtãtia panis, quia hæc iam non eſt, quando efficitur tranſubſtantiatio, fit enim tranſubſtãtiatio in inſtanti, quo deſinit eſſe ibi panis, & incipit eſſe ibi corpus Chriſt; quocirca in inſtanti, quo fit tranſubſtantiatio non eſt iam panis, ſicut in inſtanti, quo ex aere fit ignis, non eſt aer; neq; fieri poteſt illa diſpoſitio in corpore Chriſti, tũ quia per hoc myſterium nulla qualitas additur corpori Chriſti, ſed ſola ſacramentalis pręſentia, tum etiam quia corpus Chriſti non eſt ſubiectũ, quod præſupponitur trãſubſtantiationi, ſed eſt primarius terminus eius; ergo non præſupponitur tanquam ſubiectũ, in quo recipiatur aliqua præuia diſpoſitio: nec tãdem illa diſpoſitio poteſt eſſe in accidentibus panis & vini, quia illa accidentia nihil de nouo acquirunt, præter modum eſſendi ſine ſubiecto. Ex dictis ſequitur primo, characterem non eſſe diſpoſitionem gratiæ connaturalem, nec ad eius receptionem per ſe requiri in anima. Sequitur ſecundo, illum ornatũ aut diſpoſitionem, quã præfati Auctores conſtituunt, nõ eſſe neceſſariam, nec ponendam in alijs ſacramentis, quę characterẽ non imprimunt, vt oſtendimus de pœnitentia & Euchariſtia, & idem iudicium eſt in alijs, & ſic ſi in ijs eſſet ponenda, eędem rationes concluderent eſſe ponẽdam in ſacramentis imprimentibus characterem. Sequitur tertio, quod ſi illa diſpoſitio poſſet attingi efficienter phyſice a ſacramentis, ſimiliter & gratia; & propter eandem rationem; & ſi gratia non poteſt ab eis ſic attingi, ſimiliter nec illa diſpoſitio. Sequitur vltimo, ꝙ dato

dato

dato etiam, quòd ſacramenta attingerent effectiue phyſice & reali ratione, nō proinde attingerent gratiam, quia eſſent diſtinctæ formæ, & actio ſacramenti poſſet ſiſtere in prima; tū etiam quia nulla eſt inter has formas naturalis connexio, & ita præfati Auctores non habent, quod probare nituntur, ſcilicet phyſicam cauſalitatem ſacramenti reſpectu gratiæ.

Secunda concluſio. Sacramēta non cauſant phyſica & reali actione gratiam, ſic quòd vere eam eiuſq; productionē attingant, ſicut ignis productionē ignis phyſica actione attingit. Probatur, quia vt notab. 1. late oſtēdimus, nihil poteſt actiue agere ad aliquē terminum in nullo ordine, niſi in ſe habeat actum primum, & formam actiuam, qua in eodem ordine agat, & attingat effectum, quia actus ſecundus dependet eſſentialiter ab actu primo, illumq; neceſſario ſupponit: ſed ſacramētum nullam formam actiuam habet in ſe ante motionem a Deo, nec in ipſa motione, qua agat ad gratiā; ergo eam non attingit phyſice. Conſequentia eſt euidens, maior vero probata eſt notab. 1. Minor oſtenditur, in primis per formā naturalem, quam habet, nō poteſt actiue agere ad gratiā, ſi illa ſecundum ſe cōſideretur, tū quia agens corporale nō poteſt ſic agere in aīam, tum etiā quia effectus eſt omnino ſupernaturalis, & ſola ſupernaturali virtute producibilis; nec habet formam, nec virtutem aliquā ſupernaturalem ante motionem a Deo, nec in ipſa motione, ex art. 1. ergo nullo modo poteſt phyſica actione attingere gratiā proprie & in rigore loquendo.

Dices; Sat eſt a Deo moueri, vt ſic agat. Contra, quia motus, & motio, quęcumq; illa ſit, ſine cauſatione alicuius virtutis in moto nō eſt cauſa actiua, vt omnes Philoſophi cōcedunt; ergo per ſolam illā motionem non pōt actiue cōcurrere ad aliquem terminū, quem proprie phyſica actione attingat.

Secundo. Creatura etiam ſecūdum S.Th. non poteſt inſtrumentaliter cōcurrere ad creationem, vt nos etiā late oſtendimus in 1.p. Contr. 2. Sed gratia haberi nō poteſt, niſi per creationem, eo ꝙ forma ſit ex natura ſua ſupernaturalis, non educibilis de potentia aīę; ergo ſacramenta, quæ creaturæ ſunt, gratiam, quam cauſant, non attingunt phyſica cauſalitate & actione.

Tertio, & ſuppono, ꝙ gratia in inſtanti inducatur, & ſimiliter illa diſpoſitio & ornatus, quē illi Doctores conſtituunt in ſacris neceſſitātē ad gratiæ poſitionem in ſubiecto debite diſpoſito. Qđ gratia fiat in inſtanti, ſatis patet, quia eſt forma ſpiritualis; de illa vero diſpoſitione probatur, quia nō eſt ſucceſſio in inductione alicuius formæ, niſi penes partes mobiles, vel penes partes ipſius formę: ſed neutrū eſt in propoſito; ergo nihil obſtat, quin illa diſpoſitio ēt in inſtanti inducatur. Conſequentia eſt nota; maior etiā manifeſta. Minor probatur, in primis non habet hic locū diuiſibilitas ſubiecti, quia anima eſt indiuiſibilis, nec dicendū eſt ſecundū, ſi illa diſpoſitio haberet partes gradus formæ, ad quam diſponit, non poſſet induci niſi ipſa cōtinue maior & minor fieret, quia cōmenſuratur ipſi formæ; ſed hoc non eſt neceſſariū; ergo nec ꝙ ipſa ſucceſſiue inducatur. Probo minorem, quia poſſibile eſt in aliquo ſacřo induci maximā diſpoſitionem, ſicut & minimā gratiam infundi, ad quā non eſt neceſſaria, niſi minima diſpoſitio, & tunc nō erunt gradus in ea, ſecundū quos ſucceſſiue inducatur;

tur; poterit ergo induci in inſtanti. Ex parte etiam Dei producentis iſtam diſpoſitionem non eſt repugnantia aliqua ad producendum eam in inſtanti, tum quia infinitam habet potentiā, tum propter ſummam capacitatem ſuſcipientis non habentis contrarium. Habemus ergo, gratiam non ſolum in inſtanti cauſari, ſed etiam illam diſpotionem præcedentem, quam illi Auctores ponunt, poſſe in inſtanti cauſari ex probationibus præcedentibus. Et præterea quia ipſi ponunt huiuſmodi diſpoſitionē neceſſitātem ad gratiā, & ſimul eſſe gratiā cū ea; ſed gratia eſt, & fit ī inſtāti; ergo ſimiliter illa diſpoſitio

Iis poſitis ex Scoto, prędictis probationibus ſolum contendente, quòd illa diſpoſitio fiat in inſtanti, noſtra cōcluſio probatur tertio ſic: Gratia cū ſit indiuiſibilis forma, & penitus ſpiritualis, inducitur & fit in inſtanti: ſed ſacra in inſtanti agere nequeunt, ſed in tempore; ergo ad eius productionem non concurrunt efficienter phyſice. Conſequētia eſt optima cum maiori vera & probata. Minor oſtenditur, quia ſacramenta conſtant verbis & actionibus, quę per motum fiunt, quę nō poſſunt habere eſſe in inſtanti, niſi in tempore, & conſequenter nec agere actione ſua naturali, niſi in tempore.

Dices, quòd id conceditur de inſtrumento, quando agit actione propria, non vero actione excedente ſuam virtutem. Contra, quia ſecūdum omnes, quia quando inſtrumentum habet actionem excedētem ſuam virtutem, habet etiam actionem propriam, & quamdiu durat vna, durat & altera; ergo ſi vna eſt in tempore, ſimiliter & altera. Ex quo ſequitur, quòd ſi Deus agit mediante inſtrumēto, & ſacramento phyſice concurrēte ad gratiā, & ſacrum nō agit niſi in tpe, q̄ Deus in tpe aget ſucceſſiue ad gratię productionē.

Sed forte finges, aliquam vnam ſyllabam totius orationis ſacramētalis habere eſſe in inſtanti, qđ ideo fictio eſt (inquit Scotus,) quia formatio illius debet eſſe cū motu, qui neceſſario eſt in tēpore; & pręterea non habetur ex eo propoſitum, quia aut illa ſyllaba eſſet prima, aut vltima, aut intermedia: ſed nulla iſtarum; ergo &c. Probo minorem, quia quæcumq; ponatur eſſe, ex quo illa habet actionem ad gratiā, vel illam diſpoſitionem præcedētem, & nulla alia, illa ſola ſufficeret & haberet inter omnes rationem ſacramenti, quia oēs aliæ præter illam nec inſtrumentaliter, nec quocumq; modo producunt actiue illam diſpoſitionē præuiam, vel gratiam, quod eſt maximū inconueniens, quia in oratione ſacramentali nulla vna ſyllaba ponitur ſacramētum, ſed tota oratio cū materia.

Finges vlterius, inquit Scotus, vltimā ſyllabam eſſe ſacrum completiue, & habere actionem iſtam, quæ ſacro tribuitur, nō in virtute propria, ſed in virtute præcedentium, ſicut vltima gutta in virtute omnium pręcedentiū cauat lapidem: ſed hoc, inquit, nihil ad propoſitum valet, quia numquā in talib. vltimum completiuè cauſat effectum in virtute præcedētium, niſi quia præcedentia dereliquerint aliquam diſpoſitionem præuiam ad illum terminū: at hic ſyllabæ præcedentes nullam diſpoſitionem dereliquerunt ante vltimā; ergo nullatenus dici poteſt, quod illa ſyllaba cōpletiue in virtute præcedētium diſpoſitionē illam ad gratiam cauſet, nec gratiam ipſam phyſica ſaltem actione, de qua nunc eſt ſermo.

Quarto probatur, quod in aliquo ſpeciali ſacramento. ſ. in Euchariſtia, non

non ſit poſſibilis ſimilis cauſalitas, ſiue ſermo ſit de ipſo ſacramento permanenti, ſiue de ipſa conſecratione, quæ eſt via ad ſacramentum; nam primo modo loquendo, ſpecies illa panis non videtur eſſe cauſa inſtrumentalis, attingendo effectum, ſ. eſſentiam corporis Chriſti realem, neque aliquā diſpoſitionē neceſſitātem ad eā, vt ſatis de ſe patet quæ enim vis in ea fingi poteſt, vt talē effectū poſſit cauſare? Loquendo vero, ſecundo modo de cōſecratione, idem patet, quia verba illa prolata non attingunt tranſubſtātiationē, q̄ eſt terminus principalis cōſecrationis, quæ nō fit niſi in virtute Dei infinita, quod æq; vel magis verū, eſt, quā de creatione. Neq; illa verba attingunt aliquā diſpoſitionē præuiam ad tranſubſtantiationē, quia aut illa diſpoſitio eſſet ī pane, vel in Chriſti corpore: Non in pane, quia cū illa diſpoſitio eſſet neceſſitans ad tranſubſtantiationē, eſſet in eodē inſtanti cū ipſa, in quo eſſet & panis, quia quæ eſt diſpoſitio, eſt eius ſubiectū; & hoc implicat contradictionē, ꝙ ſit tranſubſtātiatio panis ſimul cū pane, eo in inſtāti, quo tranſubſtātialiter deſinit eſſe: Neque pōt poni illa diſpoſitio ī corpore Chriſti, quia id eſſet in eo ante tranſubſtantiationem, vel ea facta ēt corporea ſub ſpecieb. exiſtente. Tunc eſt fictio componere, & ſine fundamento aliquo; poſtea vero ad quid poneretur neceſſaria tranſubſtātiatione iā facta? Nulla ergo cauſalitas phyſica præter diuinā, reſpectu Euchariſtię, & conſecrationis, reperitur; & conſequenter nec in alijs. Tandē ex ar. p̄cedente gratia cauſatur in primo nō eſſe ipſius ſacramenti; ergo ſacrūm non pōt eſſe cauſa phyſica efficiens illius, quia q̄d non eſt, non pōt eſſe cauſa effectus, qui ſit, quo.n. nō eius pōt dare eſſe, cum nemo poſſit dare, quod non habet ē

Quinto. Si ſacrūm eſt cauſa gratię phyſica, vel ęquiuoca, vel vniuoca; Nō vniuoca, quia tunc gratia eſſet formaliter in ſacro: Nec ęquiuoca, quia cā ęquiuoca phyſica, quę per formā actiuam eſt effectus, proxima cā eſt ſimpliciter perfectior ſuo effectu: at in re ſenſibili aliquid nobilius vel eminētius gratia eſſe non pōt; ergo ſacrūm non eſt pro prie cauſa actiua gratiæ.

Tertia Concl. Sacrūm non pōt eſſe cauſa efficiens phyſica vnionis gratiæ cū ſubiecto. Probatur, quia ad illā vnionē efficiendam requiritur actio phyſica realis, ſed ſacrūm non poteſt tunc, qn̄ illa vnio fit, aliquam habere actionē phyſicā, quia tunc non eſt, vnitur .n. gratia ipſi aīę in inſtanti, qn̄ iam ſacramentū deſiit eſſe, non eius aūt nullius pōt eſſe cauſa phyſica. Pręterea q̄a ſacramentū in inſtanti agere nō pōt, vt ſup. diximus: at illa vnio in inſtanti fit. Eiſdē fere argumentis probari pōt hęc Concl. quib. pręcedēs probata eſt.

Quarta Concluſ. Vt proprie & actu inſtrumenta dicantur ſacramenta reſpectu gratię, non eſt neceſſariū ponere in eis verā & realem efficiētiā reſpectu gratiæ. Probatur multipliciter. Primo, quia inſtrumēta artis. quæ proprie ſunt inſtrumenta, nullam habēt actiuitatem, reſpectu operū, quę arte fiunt (loquendo de actiuitate phyſica, & reali) quia, vt ſupra oſtēdimus, nihil in eis conſideratur, præter quantitatem, figuram, & motum quæ non ſunt actiuæ formæ, vt apud omnes eſt in confeſſo; ergo vt ſacramenta poſſint dici cauſæ inſtrumentales gratiæ, non oportet vt eā actiue & efficienter attingant. Secundo ignis vere dicitur per calorem, tanquam per inſtru-

inſtrumentum producere ignem: at per illum non attingit effectiue formam ignis, ſed ſolum diſpoſitiuè: ergo ad rationem inſtrumenti non requiritur actiuitas phyſica, & realis, & conſequenter ſacramenta poſſunt vere inſtrumenta dici, reſpectu gratiæ, etſi veram & phyſicam efficiētiam non habeant. Conſequētia prima eſt optima cum maiori, ab omnibus concedenda. Minor oſtenditur, quia ſicut calor non poteſt ineſſe in materia prima, ita nec in ipſam agere; nā ſicut ſupponit materiam ſecundam in eſſendo, ita & in agendo. Præterea, quia, vt in controuerſijs de Euchariſtia dicemus, non poteſt accidens ſubſtantiam attingere efficienter, eamque producere, cum ſit quid in ea imperfectius. Sed aduerte, aliud eſſe quod quid ſit proprie inſtrumentum, aliud vero, quod ſit propriū inſtrumentum actiuum phyſicum: Primo modo vere probant rationes factæ qd ſacramenta poſſint dici proprie inſtrumenta gratiæ, ſed non ſecundo modo, hoc enim ſecūdo modo negat Scotus, (vt ſupra vidimus) aliquid poſſe eſſe proprie, niſi formam actiuā habeat, quę in ſuo ordine vere agat: & ī hac ſignificatione negat creaturam poſſe cōcurrere ad creationē, concedit tamen inſtrumenta artis eſſe proprie inſtrumenta, non quia ſint actiua proprie, ſunt tamen receptiua alicuius effectus prioris ordinati ad effectum vltimum; quo modo, inquit Scotus, ſacramētum poteſt dici inſtrumentum gratiæ, licet non habeat virtutem actiuam proprie, reſpectu eius.

Si autem obijcias, non eſſe ſimile, quia ſacramentum non ſuſcipit illū effectum priorem, ſicut ſecuris recipit motionem. Reſpondeo, hoc non obſtare, quia ſicut totum illud, quod recipit effectum priorem, dicitur inſtrumentum, ita & quodammodo iſte effectus inſtrumentum dici poteſt, vere enim dici poteſt, quod per motionem ſerræ lignum diuiditur; at in propoſito prior effectus eſt ſacramentum, vel ſuſceptio ſacramenti ordinata ad priorem effectum, qui eſt gratia. Præterea meritum eſt proprie cauſa inſtrumentalis præmij, nam vere per ipſum præmium acquiritur, & propter ipſum datur, cum tamen nullam cauſalitatem phyſicam actiuam, & effectiuam habeat reſpectu eius; igitur q̃uis gratia ſacramentorum non attingat phyſica efficientia * * * gratia poterit reſpectu eius eſſe cā inſtrumētalis. Tandem vltima diſpoſitio ad formam ſubſtantialem vere dicitur cauſa vnionis animæ, cauſa, inquam, inſtrumentalis, & tamen phyſice eam nō attingit & efficient er; ita ſacramentum eſt veluti diſpoſitio neceſſitans ad fieri ipſius gratiæ, non quidem habens rationem receptiui, ſed immediatæ diſpoſitionis ad ipſam gratiam; nec oportet huiuſmodi diſpoſitionem eſſe immediate in ipſa anima, in qua recipitur gratia, ſed ſufficit (vt ait Scotus) vt ſit in eadem perſona, cum non ſit diſpoſitio ex natura rei diſponens ad gratiā, nec ratio recipiendi eam, ſed ex diuina inſtitutione, quo ad genus potius cauſæ efficientis, quam materialis reducitur. Hoc amplius declaratur à Scoto in 4. diſt. 19. in reſponſione ad quæſt. motam, d. 18. quam ibi ſoluit, vbi ait, quod pœnitentiæ ſacramentū eſt inſtrumentum ad gratiam primā, ſicut diſpoſitio præuia eo modo, quo alteratio poteſt dici inſtrumentum reſpectu generationis ſubiectiuæ, quia eſt diſpoſitio præuia ad ipſam. Et paulo inferius dicit, quod Sacerdos delet

culpam

culpam & pœnam mortis æternę per ſacramentum pœnitentiæ: ſed id nō facit,inquit Scotus,niſi inſtrumentaliter,non quidem attingendo illum effectum nec propria virtute, nec alterius,ſed attingendo aliquid prius, qđ eſt diſpoſitio neceſſitans ad illum effectum,neceſſitans, inquam, ex diuina pactione;& genus tale cauſans diſpoſitionem neceſſariam ad terminum; dicitur agens inſtrumentale, & eſt de alterante & generante. Hæc Scotus, vbi vult expreſſe, qđ alteratio eſt inſtrumentum ad generationem ſubſtantiæ, quia eſt diſpoſitio neceſſitans ad formam ſubſtantialē: ſimili modo ſacramentum dicitur inſtrumentum gratiæ, quia eſt diſpoſitio neceſſitans ad productionem eius, licet nō ex rei natura,ſed ex pactione diuina,nec inſtrumētum phyſicum proprie loquēdo de inſtrumento per ſimilitudinem ad inſtrumenta artis eſt actiuum & attingens terminum principalis agētis, ac proinde licet ſacramentum non attingat gratiæ productionem, dici poteſt proprie inſtrumentum ſeu cauſa inſtrumentalis eius.

Quinta Concluſio. Sacramenta ſunt cauſę morales gratiæ, Probatur, quia habent efficaciam ſuam,vt ſupra oſtendimus, à paſſione Chriſti, quia Chriſtus meruit,vt per ipſa ſacramenta à ſe inſtituta nobis gratia cōferatur, ipſa enim vt inſtituta à Chriſto vero Deo, habent in ſe meritum Chriſti mouens Deum ad gratiam per ea cauſandam & efficiendam; vnde quatenus ipſa Chriſti merita continent, ſūt ipſius gratiæ cauſæ inſtrumentales & morales. Cum hac cauſalitate morali vere ſaluantur differentiæ, quæ de ipſis ſacramentis à Sanctis & Concilijs dicuntur,cauſa enim moralis vere dicitur cauſa.Concluſ.hæc ex præcedentibus probatur, quia cum ſacramenta non ſint cauſæ inſtrumentales phyſicæ ipſius gratię,propria actiuitate phyſica,& reali ipſam attingentes, ſuntq; ſecundum Sanctos vere cauſæ inſtrumentales gratiæ, ſequitur, quod ſint cauſæ ipſius morales.

ARTICVLVS IV.

An accedens cum fictione ad Baptiſmum,gratiam Baptiſmi recipiat.

PArs affirmatiua probatur primo, ex illo Apoſtoli ad Gal.3. Quotquot baptizati eſtis, Chriſtum induiſtis; ſed nullus induit Chriſtum, niſi accipiens gratiam, per quam fit Chriſtus conformis; igitur quantumuis fictus quis ad Baptiſmum accedat, ſi illum recipit,gratiam recipit.

Secundo. Si fictus non recipit gratiā cum Baptiſmum accipit, non poſſet ſaluari, aut eſſet rebaptizandus: ſed vtrumque eſt maximū inconueniens; igitur vere talis fictus gratiam recipit.Conſequentia eſt nota; ſequela maioris probatur, quia non poteſt quis ſine gratia baptiſmali ſaluari; ergo, vel eſſet iſte fictus rebaptizandus, ſi gratiam in Baptiſmo non recipit,vel præcluſa eſt illi via ſalutis.

Tertio.Baptiſmus expellit peccatum,ſed non illud,quod prius expulſum eſt, quia iam amplius expelli nō poteſt; ergo peccatum, quod tunc ineſt; ergo nullum peccatum in ficto impedit gratiæ collationem per ſacramentum Baptiſmi.

De hac quæſtione videndi ſunt Doctores in 4.d.4.Scotus in 4.d.4.qō. 5.ſed duo in hac inquirenda ſunt diſputa-

ſputatione, & abſoluenda: Primum erit, an fictus recipit Baptiſmi gratiā, & ſimul diſputabitur, quæ voluntas ſit neceſſaria in ſuſcipiente Baptiſmū, vt ſaltem ſacramentum, & rem ſacramenti recipiat, ſ. characterem. Secundo inquiremus, an recedente fictione recipiat fictus gratiam baptiſmalem.

Ad primi dubij ſolutionem primo aduertendum eſt ex Magiſtro, in 4. d.4. accedentes ad Baptiſmū in triplici conſiſtere differentia: alij enim recipiunt ſacramentum tantum; alij vero recipiunt non ſolum ſacramentum, ſed rem ſacramenti. ſ. characterem, qui ſacramentum, & res dicitur, non tamen recipiunt rem tantum ſacramenti, quæ eſt gratia; alij vero recipiunt omnia. ſ. ſacramentum tantum, rem & ſacramentum, & ipſam rem tantum. ſ. gratiam. Exemplum primi, vt qui omnino diſſentiens accederet. Exemplum ſecūdi, qui vult ſacramentum recipere, habet tamen complacētiam alicuius peccati mortalis. Tertij exemplum eſt in ijs, qui bene affecti cum omnibus ad dignam ſuſceptionē ſacramenti requiſitis, ſacramentum recipiunt, in quib. ſacramentum habet plenū effectū, imprimit.n. in eis characterem, & ſimul confert eis gratiam iuſtificantem, qua eis omnia peccata condonat, & pœnas eis corrreſpondētes remittit, ſic qđ baptizatis nulla ſatiſfactio imponenda ſit, quia per Baptiſmum homo morti Chriſti incorporatur, quia in morte eius baptizatur, & conſepelitur ei in morte, iuxta illud Apoſtoli: Quotquot baptizati ſumus, in morte ipſius baptizati ſumus, conſepulti ſumus ei per Baptiſmum in morte; at mors Chriſti fuit ſatiſfactoria ſufficienter, non ſolum pro peccatis noſtris, ſed etiam totius mundi; ergo qui baptizatur, in morte Chriſti incorporatur, eique conſepelitur, moritur peccatis omnino, ſic quod ab eo recedant quoad culpam & pœnam. Quo circa baptizatis, vt dixi, nulla ſatiſfactio iniūgi debet, quia paſſioni & morti Chriſti iniuria fieret.

Secundo obſerua ex Scoto vbi ſupra, fictum illum dici, qui aliud prætendit exterius, aliud vero habet interius; id aūt poteſt accidere bifariam: Primo ita vt intendat, ſe velle recipere ablutionem baptiſmalem eo modo, quo Eccleſia intendit eam conferre, oppoſitum tamen habeat in animo. Secundo poteſt quis eſſe fictus, oſtendendo ſe eſſe diſpoſitum ad ſacramenti ſuſceptionem, vere tamen indiſpoſitus eſt interius, vel quia non habet rectam fidem, vel quia habet aliquod peccatum mortale, quod actu placet, vel præteritum, de quo nō atteritur. In hac quæſtione, cum Doctores inquiunt, an ficte accedens ad ſacramentum gratiam recipiat, communiter loquūtur de ficto hoc ſecundo modo, nam fictus primo modo, vt poſtea dicemus, nihil per ſacramentū recipit, nec aliquid in eo operatur ſacramētalis perceptio & operatio, quia nec gratiam, quia nolentem Deus nō iuſtificat, nec characterem, quia impeditur per obicem contrariæ voluntatis, illa enim ſola characteris impreſſionem impedit.

Tertio obſerua, ꝙ vt mō dicebamus, ſolus diſſenſus voluntatis impedit characteris impreſſionem in ſuſcipiēte ſacramentum Baptiſmi, ſed iſte diſſenſus, vel non conſenſus, poteſt intelligi bifariam: Primo contrarie; Secundo negatiue, vt docet Scotus vbi ſupra, quæ.4. Si negatiue ſumatur, ſolum negat actualem conſenſum: ſi

vero

vero contrarie, ponit actualem diſſenſum. Hæc diſtinctio patet ex eo, quod aliud eſt nolle, aliud non velle: nolle enim diſſenſum poſitiuum dicit, quo voluntas actu diſſẽtire à re ſibi propoſita dicitur non velle aũt neque aſſenſum, neque diſſenſum dicit ex ratione ſua, ſicque eſt cuiuslibet actus negatio, ſiue actus volendi, ſiue nolendi, & velle & nolle dicunt actum voluntatis contrarium, ut aſſenſum & diſſenſum; non velle autẽ negat vtrumque, ſeu vtriuſque actus negationem dicit. Ex ijs ſeqtur, quod quis poteſt dici nõ conſentiens duobus modis: Primo cõtrarie, & tunc includit actum poſitiuũ nolendi. Secundo negatiue tantũ, & tunc dicit negationem actus vtriuſque ſcilicet, & volendi, & nolendi; diſſentiens aũt actu, aut diſſentit ſimpliciter, aut ſecundum quid. Quod vt percipias aduerte, aliquem poſſe dici ſimpliciter volentem aliquid, & ſimul nolentem ſecundum quid, E.G. mercator q ut fugiat naufragiũ, proijcit merces in mare, dicitur volens ſimpliciter, reſpectu proiectionis mercis in mare, & nolens ſecundum quid, quia nollet proijcere merces, ſi aliter naufragium euitare poſſet, in quo diſſentit D.Tho. a Scoto, quia ille dicit eſſe ſimpliciter nolentem, volentem, aũt ſecũdum quid, Scotus vero oppoſitum aſſerit, ꝙ ita probat: iſte proijciens merces, vt immerſionem fugiat, ſua voluntate imperat potentiæ motiuę ad merces proijciendas, & ipſa volũtas ſe ipſam mouet libere, quia cogi non poteſt ſimpliciter; ergo ſimpliciter uolens proijcit merces in mare, ſiquidem ſimpliciter ad id cogi non poteſt, nolens tamen ſecundum, ſ. ſub conditione nolens, quia nollet, ſi alio modo poſſet vitam ſaluare. Ex ijs colligi poteſt, quis dicatur ſimpliciter nolẽs, & nolẽs ſecũdum quid: nolens ſimpliciter eſt, qui abſolute & ſimpliciter non vult aliqd, vt is, qui abſolute diſſentit cœlibatui; diſſentiens vero ſecundum quid eſt ille, qui proijcit merces, vt naufragium fugiat. Eſt ad propoſitum caſus. Iudæus adultus, qui poſitiue vult accipere Baptiſmum, vt tormenta ſibi pręparata fugiat, uult quidem ſimpliciter baptizari, ſed non vult ſecundũ quid, quia ſi poſſet euadere tormenta, non baptizaretur.

Quarto obſerua, ad Baptiſmũ paruulorum, per ſe non requiri parentũ conſenſum, nec eorũ fidem, imo nec Eccleſiæ, nã etſi inuitis parentibus baptizaretur, vel ipſis non habentib. fidem, vel nullo fideli per impoſſibile exiſtente in Eccleſia, vere baptizati remanerẽt, ſi baptizans intenderet facere, quod Chriſtus fecit; imo vt notauit Caietanus 3.p.q.68.art.7. non requiritur per ſe voluntas & conſenſus baptizati, etiamſi ſit adultus, quia tota efficacia ſacramenti Baptiſmi eſt ex parte ipſius ſacramenti, nec requirit ex parte parentis, niſi capacitatem abſq; contraria voluntate. Ex quo fit, omnẽ paruulum iuxta fidem Eccleſiæ vere baptizatum, non eſſe rebaptizãdum; vnde ſic ſumitur poſt hæc ratio, quicquid non eſt de neceſſitate ſacramẽti in vno, non eſt de neceſſitate ſacrĩ in reliquis; ſed conſenſus non eſt de neceſſitate ſacramenti in paruulis; ergo neq; in adultis; ſufficit ergo ad hoc vt ſacrũm charactere cauſet, qđ in ſuſcipiente non inueniat obicẽ contrariæ voluntatis, & hoc per ſe extra de Bapti. & eius effectu, habetur, ab Inn. III. c. Maiores, ibi.n. mota quęſtione de ſuſcipiẽtib. charactere, & relata opinione quorũdã dicentium, characterem im-

imprimi & inuitis: refutata deinde opinione hac, quoad totaliter īuitos, cōcludit hæc verba in calce capitis; Tūc ergo characterem ſacramentalis imprimit operatio, cum obicem contrariæ voluntatis non inuenit reſiſtentē; ergo per ſe loquendo, imprimit characterem vbi non inuenit contrariam voluntatem; ergo in eo imprimit characterem, & conſequenter per ſe loquendo, non requiritur in ſuſcipiente intentio, vel voluntas poſitiua, ſed ſufficit non habere contrarium. Secundo probatur, vtendo ratione ſupra poſita, quod non eſt de neceſſitate in vno ſuſcipiente Baptiſmum, non eſt de neceſſitate ſacrī, per ſe loquendo, in quouis alio: ſed in paruulis volūtas etiam interpretatiua non exigitur vt propria diſpoſitio ad recipiendum Baptiſmum; ergo in nullo recipiente Baptiſmum per ſe loquendo, requiritur conſenſus ad receptionem eius. Probatur minor, quia voluntas, parētum non eſt diſpoſitio aliqua, ſed ſolum approp inquatio patientis ad agens, puta ad miniſtrum conferentem ſacramētum. Præterea ſi voluntas parentum eſſet neceſſaria, & fides, ſequeretur filium hominis hæretici contra voluntatem parentum baptizatum, nō manere baptizatum. Nec ſufficit dicere, hanc voluntatem eſſe tranſlatam in Eccleſiam, vel paſtores eius, quia fieri poteſt, vt Eccleſia nolit, ſed potius prohibeat huiuſmodi infantem baptizari inuito parente, & tamen ſi ab aliquo priuata auctoritate baptizaretur, vere ac valide ſit baptizatus;

Sed contra dicta obijcitur, quia ex ijs ſequitur, poſſe quempiam pertinere ad Eccleſiam, qui tñ nunquā Baptiſmo conſenſerit, ac per conſequens poterit idem compelli ad ſeruandam regulam Chriſtianæ fidei, quod tamen abſurdum videtur. Præterea ſi voluntas baptizati nō requiritur per ſe, tanquam diſpoſitio in adulto ad receptionem Baptiſmi, ſequitur, quod nolle & contemnere Baptiſmum nō erit impedimentum, quia non impedit, niſi velle oppoſitum. Ad primū horū dico, quod vno incōueniēti dato, multa poſſunt ſequi inconuenientia, & ideo dato quod miniſter temere baptizet adultum hæreticum, non eſt mirum ſequi aliud inconueniens, ſcilicet, quod talis eſſet de iuriſdictione Eccleſiæ ratione ſacramenti, & tamen non eſſet compellendus ad fidem ſeruandam, quia nunquā conſentit, ſed dormiens baptizatus eſt, ſicut ſi ordinatus dormiebat, non teneretur ſeruare continentiam Ordini ſacro annexam. Ad ſecundum reſpondeo, negando ſequelam, quia nolle Baptiſmum, ſecundum ſe aduerſatur ſuſceptioni Baptiſmi, & ideo ipſum impedit, & tum quia tollit ſuum contrarium, puta velle Baptiſmum

Nec oppoſitum huius noſtræ ſententiæ, quam tenet Caietanus 3. par. quæſt. 68. art. 7. defendit Scotus in 4. diſt. 4. ante ſolut. ad argumenta, cum dicit, vtentem ratione, vt ſit capax Baptiſmi, debere habere aliquam deuotionem ad ſacramentum, ſi debet ſibi valere, quia ibi loquitur de ſumptione digna ſacramenti, per quam huiuſmodi gratia conferatur, & ſuſceptio Baptiſmi nō imputetur ei ad culpam. Confirmatur amplius noſtra Conclu. quia ſi adultus accederet ad Baptiſmū cum ſolo originali, non eſſet ei neceſſaria aliqua attritio, vel pœnitentia, quia illud peccatum non propria, ſed aliena voluntate contraxit; ergo ſimiliter ad deletionē eius per Baptiſmū

ſufficit

ſufficit ſola voluntas Chriſti ſine voluntate propria ſuſcipientis, quia ſicut aliena voluntate contraxit peccatum illud, ita & aliena poterit tolli, ſicut accidit in paruulis cum baptizantur. Ijs poſitis, ſit

Prima Concluſio. Infantes ſtatim poſt natiuitatem ex vtero ſunt capaces ſacramenti Baptiſmi, nec ad id neceſſaria eſt intentio ſuſcipiendi Baptiſmum, nec propria, nec parentum, vel alterius, ſed ſufficit eis voluntas Chriſti. Prima pars huius Concluſionis probatur ex vſu Eccleſiæ, quæ tales infantes ante vſum rationis eorum baptizat, & iubet baptizari, & hic vſus eſt communis & vniuerſalis in tota Eccleſia Catholica, & ita ſemper fuit ab initio, quod ex Auguſt. clariſſimè cõſtat, qui in omnibus fere libris contra Pelagianos, inde probat in nobis eſſe peccatum originale, quod iuxta Eccleſiæ morem paruuli baptizantur in remedium peccati; ita tenet primo libro de peccatorum meritis, cap. 26. vbi dicit, traditionem hanc eſſe à Domino per Apoſtolos. idem lib. 3. & 5. & lib. 4. de Bapt. cap. 24. & epiſt. 22. 28. 57. 105. Ita etiam definierunt tempore Auguſtini Concilium Induitanum, & Africanum can. 26. & habetur in cap. Placuit de conſecr. d. 4. & Concil. Lateran. ſub Innoc. III. cap. Maiores de Baptiſmo. Præterea ſi paruuli non eſſet Baptiſmi capaces ante vſum rationis, eſſent ſalutis incapaces, nullumq; remedium contra originale pro eis inſtitutum fuiſſet, quod ſuaui Dei prouidentiæ aduerſatur. Item circumciſio, quæ Baptiſmi fuit figura, paruulis ante vſum rationis proderat, ſiquidem octauo die circumcidebantur ex præcepto Domini; ergo multo magis paruulis, inquam, capacibus debet prodeſſe Baptiſmus, quod pertinet etiam ad copioſam Chriſti redemptionem, & ſufficientem prouidentiam, qua hominibus omnibus abundanter prouidit, vnicuique iuxta capacitatem ſuam. Secunda pars eiuſdem Concluſionis ex prædictis notab. 3. patet, & probatur vlterius; nam de facto perficitur Baptiſmus in paruulis ſine propria eorum voluntate & conſenſu; ergo talis intentio & conſenſus non eſt neceſſarius, vt ſint capaces Baptiſmi. Præterea infantibus, vt ita dicam, applicatur originale peccatum abſque eorum conſenſu; ergo eis poteſt applicari meritum Chriſti abſque propria eorum voluntate; ergo vt in Chriſto regenerentur per Baptiſmũ, nõ eſt neceſſaria eorũ propria voluntas, & intẽtio, & multo minus ipſorũ parẽtũ, vel aliorũ, quia nulla eſt auctoritas, vel traditio, per quam aſſeramus Chriſtum in inſtitutione Baptiſmi id voluiſſe, ſcilicet, voluntatem parentum reſpectu filiorum; & quod ita ſit, ſatis patet ex dictis in hac declaratione.

Secũda Concl. Fictus primo mõ ex dictis notab. ſecundo, qui ſcilicet aliud oſtendit exterius, & oppoſitum habet interius, eſtque diſſentiens animo nullo modo effectũ aliquem Baptiſmi recipit, etſi exterius baptizatur. Probatur, quoad characterem, qui eſt prior effectus Baptiſmi, quia ut ait Innocen. III. cap. Maiores de Bapt. ſacramentalis operatio non imprimit characterem, vbi inuenit obicem contrariæ voluntatis reſiſtentem; ſed in prædicto eſt obex contrariæ voluntatis; ergo in eo non imprimit characterem. De ſecundo vero effectu, qui eſt gratia, multo minus illum confert, quia Deus nõ iuſtificat niſi volentem, ſi ſermo ſit de adultis, vt nunc loquimur, & accedẽs

ad

ad Baptiſmũ, ſi in peccatis actualibus eſt, debet ab eis aliquo modo auerti per attritionem, & ad Deum vtcumq. conuerti; ſi autem originale tantũ habuerit, dilectione quadam & amore in Deum & ſacramentum ferri debet; ergo qui diſſentiens eſt omnino, nullã gratiam baptiſmalem recipit. Concluſio tamquam certa accipienda eſt, & diffinita ab Eccleſia, ita Scotus vbi ſupra.

Tertia Concluſio. Si ſententiam Caietani notab. vltimo explicatam teneamus, ſi quis ad Baptiſmum acceſſerit, ſcilicet neque conſentiens, neque diſſentiens, & Baptiſmum ſic recipit, erit in eo validus, nec reiterandus. Cõcluſio hæc ſatis ibi explicata eſt, nec omni caret probabilitate, ob rationes ſupra aſsignatas, licet ſententia oppoſita ſit verior, & ſequenda; Vnde ad Baptiſmum in adultis eſt neceſſarius conſenſus & intentio recipiẽdi illum, vt ſit validus, quod omnes communiter ita ſentiunt, & colligitur ex Auguſtino lib. 4. de Bapt. c. 14. & ex Innocentio III. ca. Maiores de Bapt. & ratio eſt, quia quomodocumque ſe habeat adultus, ſiue originale, ſiue actualia habeat peccata, eſt in eo neceſſaria intentio, hoc eſt, conſenſus, nõ quidem propter impedimentum huius, vel illius peccati, ſed quia omnis homo eſt dominus ſuorum actuum, & ideo ſine proprio conſenſu nec ſpiritualiter regenerari poteſt, nec membrum Chriſti aut Eccleſiæ fieri.

Quarta Concluſio. Non conſentiẽs tantum negatiue; ſcilicet, quod non habet actualem conſenſum circa Baptiſmum, ſi tamen virtualiter aſſentiat, ſ. prius habuit aſſenſum circa Baptiſmum, licet in actu recipiendi nullum conſenſum actualem habeat, valide recipit ſacramentum. Probatur, quia vt Controuerſia ſequenti dicemus, ad actum humanum & meritorium ſufficit virtualis intentio; ergo ſimiliter ad Baptiſmi receptionem, noluit enim Deus alligare hominem ad impoſſibile, vel eius ſtatui huius vitæ nimis difficile: at non diſtrahi in actibus humanis, perficiendis, eſt homini nimis difficile pro ſtatu iſto, quia iuxta Auguſtinũ 3. de libero arbi. non eſt in voluntate noſtra, quin viſis tangamur; ergo non voluit Deus ſalutẽ hominis conſtituere in iſta conditione, ſi non diſtrahatur, conſequenterq; non voluit obligare eum, vt in ſuſcipiendo Baptiſmo non diſtraheretur, ita etiam accidit in alijs ſacramentis, ſacerdos etiam in conſecrando Euchariſtiã nõ obligatur, & vere conſecrat, verum diſtrahitur, vere enim cõficit diſtractus, dum tamen prius inducendo ſe intenderet celebrare Miſſam ſecundum ordinem Romanæ Eccleſiæ. Ex ijs collige, ad Baptiſmi receptionẽ validam in adultis non eſſe neceſſariã actualem conſenſum, ſed ſatis eſſe, qđ aliquando præceſſerit, & moraliter duret, nec vt retractatus ſit. Quod vt melius percipias, aduerte, duobus modis poſſe contingere hominem baptizari hac ſola morali ac virtuali voluntate ex præcedenti voluntate relicta; Primo vt cum baptizatur, ratione vti poſſit, & ſciens, & videns baptizetur, & non reſiſtat, quamuis actu non conſentiat, & tunc Baptiſmus abſq; dubio eſt validus, & quoad formam Eccleſię ſemper talis iudicatur, quia illa promiſſio & non repugnantia exterior eſt interioris cõſenſus ſufficiens indiciũ, imo videtur quædam virtualis uolũtas & conſenſus recipiendi Baptiſmũ, ob idque valide confertur ob rationes

aſſignatas. Secundo poteſt quis Baptiſmum recipere ſolum habitualiter conſentiens, quia ſcilicet aliquando habuit actualē conſenſum contrario diſſenſu non interruptum, licet modo illum non habeat, neq; proxime ante ſuſceptionem Baptiſmi illum habuerit, ita quod moraliter dicatur nunc durare, qui conſenſus, & intentio ad meritum non ſufficit, & de hoc ſit

Quinta Concluſ. Habitualiter conſentiens, ſi actus cōtrarius diſſenſus nō ſit, vere recipit & valide ſacramentū Baptiſmi, ſiue tūc vtatur rōne, ſiue nō; ratio vero, quia ſic iudicatur habitualiter conſentiens. Præterea ſi quis ante phreneſim habuit cōſenſum in ſacramēto Baptiſmi, & in phreneſi exiſtēs baptizetur, vere remanet baptizatus, etſi ſuorum peccatorum attritionē nō habeat, recipit etiam gratiā, vt omnes fatentur, ergo ſimiliter ſi ſolum vtens, rōne ſolum habitualiter conſentiens ſit in Baptiſmum, valide illum recipit, quia ab vſu rationis, quem habuit, nō videtur minus capax Baptiſmi: Vnde Scotus vbi ſupra, inquirens, an non vtens ratione, aliquando autem vſum, quo conſenſum & voluntatem in Baptiſmum habuit, cum rationis eſſet cō pos, ſuſcipiat valide Baptiſmum, ſic ait: Dico, quod ſupponitur nunc habitualiter conſentiens, vel diſſentiens, ſecū dum quod ſe habuit in ſanitate immediate ante iſtud impedimentum, ſi tunc actualiter conſenſit, iudicatur nunc habitualiter conſenſiſſe, ſi tunc actualiter diſſentiens, iudicatur nunc habitualiter diſſentiens. Et dixi immediate, ita quod inter actum illum, & iſtud impedimentum non interuenit motus voluntatis oppoſitus: & ſic vniuerſaliter dico, quod ipſe habitualiter conſentiens poteſt recipere ſacramētum hæc Scotus. In eadem ſententia eſt Auguſtinus quarto confeſſ. cap. quarto. vbi de quodam ſuo amico refert, ſaluum factum eſſe per Baptiſmum, quem in phreneſi abſq; vllo ſenſu percepit. Sed quod attinet ad forū Eccleſiæ, in ijs euentibus neceſſariū eſt, vt de priori voluntate data ſint ſufficientia indicia, de quibus conſtet aliquo fideli teſtimonio, quia oportet vt illa voluntas conſtet aliquo modo Eccleſiæ; & quamuis hoc ſufficiat, vt valide ſacramentum miniſtretur, tamen vt digne, & ſine peccato fiat, oportet vt aliqua neceſſitas cogat ad baptizandum hominem in illo ſtatu, vt ſi homo ſit in probabili mortis periculo, vel, vt dicit Scotus, impedimentum vſus rationis perpetuum cenſetur, extra enim hos caſus expectanda eſt ea hominis adulti diſpoſitio, vt ſciens & videns ſacramentum recipere poſſit.

Sexta Concluſio. Qui non conſentit negatiue tantū, & negatiue etiam nō diſſentit, quia nec actum, nec habitum oppoſitū habet, i. qui nec actu cō ſentit, nec diſſentit, nec vnquā actum conſenſus, vel diſſenſus habuit, nec habuit in Baptiſmo, non eſt capax Baptiſmi, ſi ſit adultus, licet ſit difficile talem adultum inuenire, præcipue ſi prius de Baptiſmo aliquando cogitauit. Concluſio eſt expreſſe Scoti vbi ſupra, cuius ſenſui Gloſ. in expoſitione opinionis Caietani aſſignata non quadrat, patet improbatione ſecundæ partis huius concluſionis, quę à Scoto talis ponitur: quia vel tunc, inquit, placuiſſet, ſibi baptizari, vel non placuiſſet, imo diſplicuiſſet, & ſecūdum vltimum modū iudicaretur talis habitualiter cōſenſus vel diſſēſus eſſe in poſterū, tū ſi quis eſſet oīno nō cōſentiēs,

nec diſſentiens, tã habitualiter quã actualiter, & tamen vtens ratione non eſſet capax Baptiſmi, quia ex quo vtitur ratione, oportet quod habeat deuotionem aliquam ad ſacramentũ, ſi debeat ſibi valere, aliter enim videretur contemnere. Hæc Scotus, vbi noſtram concluſionem aperte fatetur, & quo ad primam, & ſecundam partem cõcluſio noſtra etiam probatur per ea, quę ſecunda concluſione dicta manẽt, ſed ad rationẽ Caiet. quibus eius ſententia innititur, reſpondendum eſt.

Ad primum dico, verũ eſt quoad quid quid eſt de ratione ſacramenti in vno eſt in alijs, ſed nego reſpectu omnium eandem requiri diſpoſitionem ad ſuũ effectũ in cauſandum, in paruulis quidem, qui actuum ſuorum nõ ſunt domini, quique aliena voluntate peccarunt, ſufficit aliena voluntas Chriſti, vt baptizatus operationẽ ſuam habeat; in adultis vero, qui ſuorũ actuum ſunt domini, eorum conſensũ requirit Baptiſmus, quia Deus nullum adultũ ſuæ familiæ vult adſcribi, niſi volentem.

Ex quo ad ſecundum patet, quia etſi adultus cum ſolo originali ad Baptiſmum accederet ſine conſenſu in Baptiſmum, ob rationem iam aſsignatã nihil apud illum valeret.

Septima cõcluſio. A natiuitate amẽtes ſunt baptizandi, nec inter illos, & paruulos eſt differentia, niſi in hoc, qđ ſi ſperatur ipſum amentẽ aliquando curandum, & ratione vſurum, eſt expectãdum tempus illud, vt cum maiori reuerentia ſacramentum illud ſuſcipiat; ſi autem deſperetur de eo, quod vſum rationis attingat, ſtatim eſt illi ſacramentum conferendum, quia nullũ Deus excludit à remedio ad ſalutẽ neceſſario. Concluſio eſt omnis animi cõſenſus inter Catholicos.

Octaua concluſio. Iudæus, vel Gentilis, qui vel metu mortis ab intrinſeco prouenientẽ, vel ab extrinſeca cauſa inuite cõſentit in Baptiſmũ, vt periculũ euadat, ſi baptizetur, validũ erit ſacramentum, nec poſtea baptizandus iterum, etſi abſolute velit periculo ceſſante. De primo certiſsima eſt, & probatur à paritate rationis, nam qui metu naufragij votũ Religionis emittit, vere manet voto adſtrictus; ergo ſimiliter qui tali metu concuſſus vult baptizari, ſi baptizetur, valide baptizatur: Et ratio eſt aperta, quia ſimul eſt conſentiẽs in Baptiſmum; ergo imprimit in eo characterem, quia in eo non inuenit obicem contrarię voluntatis reſiſtentẽ. De ſecundo etiã eſt certũ, quia extra de Baptiſmo & eius effectu c. Maioribus, dicitur, ꝗ terroribus atq; ſupplicijs violenter attrahitur, & ne detrimentum incurrat. Baptiſmi ſuſcipit ſacramẽtũ, talis, ſicut & is, ꝗ ficte ad Baptiſmum accedit, characterẽ ſuſcipit Chriſtianitatis impreſſum, & tãquam cõditionaliter volens, licet abſolute nõ velit, cogendus eſt ad obſeruationẽ fidei Chriſtianę. Ratio huius eſt, quia eſt ſimpliciter volens, vt ſupra oſtẽdimus de proijciente merces in mare, non.n. poteſt voluntas ſimpliciter cogi.

Sed obijcies: Matrimoniũ metu cadente in virũ cõſtantem iuxta doctrinam Scoti in 4. eſt iure diuino & naturali nullum; ergo ſimiliter Baptiſmus ui acceptus erit nullus & inualidus. Reſpondeo, diſparem eſſe vtriuſq; rationẽ, nam Matrimonium non ſolum ex natura ſua voluntarium conſensũ expoſcit, ſed omnino liberũ, ob idq; ſi metu tali cõtrahatur, iure naturali ẽ inualidũ; ad Baptiſmũ ſufficit ex Chriſti ĩſtitutione ſimpliciter cõſeſus in ipſũ, licet ſit cõditionatus, & nõ abſolutus.

Nona

Nona Concluſ. quæſito directe reſpondens, eſt huiuſmodi. Accedens ficte ſecundo modo, ex ſupra dictis notab. 2. de quo cōiter Theologi loquuntur, ad ſacramētū Baptiſmi, licet charactere recipiat, vt ſupra declaratū eſt, non tamen gratiam. Et ratio præciſa eſt, quia ſacrum ſuſcipit cum peccati mortalis complacentia, vel non accedit cum diſpoſitione ad gratiæ infuſionē neceſſaria, quorū vtrumq; eſt gratiæ obex: peccatū nāq; mortale actuale, vel habituale placens, repugnantiā habet cū gratia, & indiſpoſitio ēt eius infuſionē impedit, & ſi abſq; attritione & dolore peccatorū actualiū, quis Baptiſmū recipiat, is profecto gratiam Baptiſmalē minime recipiet, dicitur .n. in Actib. Apoſtolorū: Pœnitentiā agite, & baptizetur vnuſquiſq. veſtrum.

Expoſitio ſecundi dubij.

Pro huius quæſtionis intelligentia aduerte, eā ſolum habere locū, vbi Baptiſmi ſacramentū fuit validum, non tamen contulit gratiā baptiſmalē ſuſcipiēti, pp obicem, quē in eo inuenit, qui obex fictio à Doctorib. appellatur, oppoſitus nō quidē ſacramento, quoad gratię infuſionē, characteris impreſſionē, ſed gratiæ, quę per ipſum conferēda erat, niſi obex obſtitiſſet; nā quādo fictio ſacramento opponitur, illud irritum facit, nihil eſt, quod redire poſſit, cum nullū effectum habuerit, ſed neceſſe ſit ſacramentum reiterari: vt ſi quis oīno diſſentiēs interius, aliud aūt demonſtrans exterius baptizetur, Baptiſmus in eo fuit oīo inualidus, & neceſſario eſt reiterandus in eo, ſi ille cōſequi vult ſalutē, quam ſine Baptiſmo habere non poterit. Habet ergo quæſtio locū, cū Baptiſmus eſt validus, non tamen gratię effectū ſortitur, pp obicē in ſubiecto exiſtentem, cuiuſmodi eſt peccatū in fide, vel cōplacētia peccati mortalis, vel indiſpoſitio aliunde orta, in hoc ſenſu indubie tenuit Auguſtinus lib. primo, de Baptiſ. c. 11. & ſeq. & lib. 3. cap. 13. & lib. 6. cap. 5. & alias ſæpe, Baptiſmum impeditum à ſuo effectu per fictionem, incipere illum habere fictione ablata. Ipſum ſecuti ſunt omnes Doctores ſcholaſtici in 4. agentes de Baptiſmo, & D. Tho. 3. p. q. 65. art. 10.

Secundo obſerua, Baptiſmū proprie & vere delere originalem culpā, & quidquid in ea rationē peccati habet, quia ad hunc finē eſt per ſe inſtitutus. Concl. eſt à Conc. Trid. diffinita ſeſſ. 5. can. quinto, ijs uerbis: Si quis per Ieſu Chriſti Domini gratiā, quæ in Baptiſmo cōfertur, originalis peccati reatū remitti negat, aut ēt non tolli, quod verā & propriā peccati rationē habet, ſed illud dicit tm̄ radi aut non cōputari, anathema ſit. Concl. probatur ex ipſa Baptiſmi inſtitutione, qui ad regenerandos hoīes in Chriſto inſtitutus eſt: at non eſt minus efficax ſpūalis regeneratio Chriſti, quā gratia carnalis ex Adamo; ergo ſi hęc potens eſt ad trāsfundendū originale peccatū in filios Adę, multo illa erit potentior ad tollendū hoc peccatū, & infundendā Chriſti iuſtitiam: Cum vero peccatū originale vnum ſit in ſingulis hoībus & indiuiſibile, ita quod quilibet homo vnum habet peccatum originale indiuiſibile, cum naſcitur, nō pōt illud, qđ rationē culpæ habet, partim tolli, partim relinqui; neq; ēt ita pōt radi, quin oīno eradicetur, quia illud peccatum quoad culpam vnum eſt, & indiuiſibile in ſingulis hominib. vnde vel totum tollitur, vel totum manet. Et con-

firmatur, quidquid eſt culpæ in peccato originali, non tollitur, niſi per gratiæ infuſionẽ, & charitatis: gratia aũt Dei & charitas, quamuis minimè conſtituit hominem ſimpliciter Deo gratũ & amicum, & proinde quidquid rõnem culpæ habet in homine, cui infunditur, excludit; habet ẽt Baptiſmus uim cum originali culpa omnẽ actualem ante id commiſſum, ſi nullum ſit ex parte ſuſcipientis impedimẽtum, penitus delere & abijcere. Hoc eſt diffinitũ in Concil. Florent. ex decreto Eugenij, vbi ſic dicit: Huius ſacramenti effectus eſt remiſſio omnis originalis culpæ & actualis. Ex quibus verbis facile colligitur, non ſolum per accidens, ſed per ſe hunc effectum Baptiſmum habere ex vi ſuæ inſtitutionis, nam inter effectus ſacramẽtorum nõ numerãtur, niſi illi, ad quos ſunt ſacramẽta ex ſua inſtitutione ordinata: Concilium aũt ponit actuale peccatũ atque originale per Baptiſmum remitti; ergo vtriuſque remiſſio eſt per ſe effectus eius: Itaque licet principale motiuum inſtituendi hoc ſacramentum fuerit remiſſio originalis peccati, cæterum adæquatus effectus in hoc genere remiſſionis culpę, ad quẽ hoc ſacramentũ eſt inſtitutum, omnia peccata complectitur, ſicut ſolet dici, paſſionem Chriſti primario quidem ordinatam eſſe à Deo occaſione originalis peccati delendi, deinde vero eſſe propter alia peccata tollenda. Quod confirmari poteſt ex verbis Petri, Act. 2. Pœnitemini & baptizetur vnuſquiſque veſtrum in remiſſionem peccatorum veſtrorum, actualiũ ſcilicet, quia horum tantum eſt pœnitentia neceſſaria, quæ propriè ſunt adultorũ peccata; quando autem Baptiſmus remittit culpam, ſimul etiam remittit omnem pœnam propriè dictam, licet non auferat omnes vitæ pœnalitates. Prima huius aſſertionis pars patet ex Concilio, negãte baptizatis opera ſatisfactoria pro peccatis ante Baptiſmum commiſſis eſſe imponenda, & Conc. Trid. ſeſſ. quinta. can. quinto, in illis verbis: Innocentes, immaculati, puri, innoxij, ac Deo dilecti, ita nihil prorſus eos ab ingreſſu cœli remouet. Et loquitur de baptizatis, & expreſſius ſeſſion. 6. can. 14. dicit, in ſacramento pœnitentiæ non ſemper totam pœnam temporalem remitti, vt in Baptiſmo fit; tollit ergo Baptiſmus peccata omnia ante ipſum commiſſa, & quoad culpam, & pœnam, non vero ea, quæ ipſum ſubſequũtur. Ob hæc merito dubitatur, an fictus recedente fictione effectum Baptiſmi recipiat, vt puta deletionem peccatorum pręcedentium, & quoad culpam, & quoad pœnam, cum per nullum aliud ſacramentum id conferatur? Et tenent Doctores affirmatiuam partem dubij, & quæſtionis.

Tertio aduerte, tribus modis poſſe intelligi, dari effectum Baptiſmi fictione recedente: Primo, moraliter, & quaſi concomitanter, ita vt remoto obice per contritionem vere infundatur gratia, & peccatum originale vere cum alijs remoueatur, quæ per Baptiſmum erant abijcienda, ſi fictio minime interueniſſet, non tamen virtute Baptiſmi tunc agẽtis phyſice, nec moraliter, ſed virtute ſolius contritionis, rõne cuius datur gratia, & tollitur fictio, & concomitanter tolluntur alia peccata. Hunc dicendi modum tenet Gloſſa in ca. Tunc valere, de conſenſu d. 4. dicẽs, tunc nõ dari remiſſionẽ peccatorũ, per Baptiſmũ, ſed p cõtritionẽ. Secũdus dicendi modus eſt, ꝙ ablata fictio-

fictione redit effectus Baptiſmi quo ad originalis peccati, & omniũ aliorũ, quę ante Baptiſmũ cõmiſſa fuerant, remiſsionem, non tamen quoad ſpecialem gratiam diſtinctam ab ea, quæ daretur ratione contritionis, per quã tollitur fictio. Tertius dicendi modus eſt, ablata fictione dari totum effectũ Baptiſmi cum tota extenſione, & intentione, cum qua à principio daretur, ſi fictio non interueniſſet.

Quarto aduerte, bifariã accidere poſſe hominem eſſe fictum in ipſa actuali ſuſceptione Baptiſmi: Primo abſque actuali peccato ſacrilegæ ſuſceptionis, ita; qđ nõ peccat mortaliter ipsũ merũ ſuſcipiendo, & ſi gratiã non recipiat; vt ſi bona fide accedens, putans ſe eſſe attritũ, re vera tamẽ nõ ita ſe hẽt, aut inuincibiliter exiſteret, nõ eſſet neceſſaria alia diſpoſitio pręter fidem, & Baptiſmi recipiendi voluntatem. Secundo poteſt quis ſic accedere ad Baptiſmũ, vt in ipſa actuali ſuſceptione peccet mortaliter, ſciens, & putans ſe cum mala conſcientia ad ipſum accedere. Et vtroque modo poteſt accidere, vt homo poſt ſuſceptum Baptiſmum aliqua peccata mortalia commiſerit, vel quod nunquam poſtea mortaliter peccauerit. His conſtitutis, ſit.

Prima Cõcl. Peccata ante Baptiſmũ cõmiſſa, etſi propter fictionẽ nõ fuerint remiſſa in Baptiſmi ſuſceptione, non ſunt neceſſario confitenda, quia non ſunt materia pęnitentiæ. Probatur, quia illa peccata non cadunt ſub Eccleſiæ iuriſdictionem; ergo nec ſub pęnitentiæ Sacramentum, quæ Eccleſiæ iuriſdictionem requirit. Præterea quia Sacramentum pœnitentiæ non habet efficaciam ſuper hominem, niſi iam charactere baptiſmali inſignitũ; ergo peccata commiſſa ante huius characteris ſuſceptionem non ſunt illius Sacramenti materia: quocirca nec cõfitenda ſunt, neque pro eis ſatisfaciendum. Concluſio hęc videtur colligi ex Concil. Trid. Seſſ. 14. Can. 1. vbi abſolute docet, Sacramentum pęnitentiæ inſtitutum eſſe ad remittenda peccata poſt Baptiſmum commiſſa, & recõciliandos fideles poſt Baptiſmum lapſos. Nec oppoſitum huius concluſionis tenuit Scotus in 4. diſt. 4. q. 5. cũ ait, peccatum, quod cauſa fictionis extitit, deleri per contritionem, etiamſi ante Baptiſmum commiſſum ſit, quia id nõ debet intelligi de illo peccato abſolute ſumpto, ſed quatenus cauſa fictionis eſt; nec ita quod quia fundat fictionem, ipſum formaliter ſumptum ſit Sacramenti pœnitẽtię materia, quia ſola ipſa fictio ex peccatis tunc exiſtẽtibus ad pœnitentiam pertinet, non vero peccatum, quod eius fundamentum exiſtit formaliter, ita vt expreſſe ſit confitendum, quia ſufficit confiteri ſe ſacrilege Baptiſmum accepiſſe, ob peccati pręcedentis Baptiſmum cõplacentiam. Itaque fictionis peccatũ non debet intelligi non ſolum ipſa ſacrilega ſacramenta, id eſt, ſuſceptio, q̃ per contritionem, vel per realem abſolutionẽ deleri põt; & ſiquidẽ modo per fictionem venit intelligendũ peccatum, quod fictionis extitit cauſa, nõ quidẽ abſolute, nec ſub propria ratione confitendũ, ſed ſub generali, ſic qđ dicat pœnitens, ſe ficte ob cuiuſdã peccati complacentiam accepiſſe Baptiſmum, vt dixi: quocirca ſufficienter cõfiteretur fictus, dicendo ſe iniuriam feciſſe Baptiſmo, ponendo illi obicem peccati mortalis, & confitendo commiſſa peccata poſt Baptiſmum, nulla facta in ſpecie illius peccati mentione, quod fictionis cauſa fuit.

Secunda Concl. Primus modus ex poſitis tertio notab. qui aſſerit, non virtute Baptiſmi, ſed ſolius contritionis, qua tollitur fictio, peccata præcedentia fictionẽ & Baptiſmum remitti, eſt alienus à ſentẽtia Auguſtini & aliorũ Theologorũ, & minime probandus, quia in lege noua, iuxta Conc. Tridẽ. doctrinã ſeſ. 6. & 14. nullũ peccatũ originale, aut mortale actuale dimittitur, niſi per aliquod ſacramentũ in re, vel in voto; vt puta per Baptiſmum & pęnitentiam, quia alia ſacramenta non ſunt ad id per ſe inſtituta, vt ſupra vidimus; ſed peccatũ originale, aut mortale ante Baptiſmum commiſſum, nõ tollũtur per ſacramentum pęnitentię in re, vel in voto, quia cum nõ ſint materia illius, non poſſunt circa illa habere efficaciam; ergo tollũtur per Baptiſmum: ſed in illo, qui iam baptizatus ficte fuit, non põt tolli per Baptiſmũ ĩ voto, quia eſt incapax talis voti, ſicut & alterius Baptiſmi; ergo neceſſario tollenda ſunt per Baptiſmum ſuſceptum, q̃ uis tempore præceſſerit. Præterea ſi concomitanter ſolum remittitur per contritionem peccatum originale, & actuale non remiſſum ob fictionem, ergo aſſignanda erit cauſa, per quam per ſe remitti poſſint, quia omne per accidens debet reduci ad cauſam per ſe: ſed talis cauſa per ſe nõ poteſt poni niſi Baptiſmus; ergo per illum remittuntur: ſed non per Baptiſmum futurum, quia reiterari nõ põt; ergo per Baptiſmũ ſuſceptũ. Tandem peccatũ originale nõ contrahitur niſi per generationem naturalẽ; ergo nec remitti poteſt niſi per regenerationẽ ſpiritualẽ, quę tm̃ fit ĩ baptiſmo iuxta illud, niſi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu ſ. &c. ꝙ vero prædictus modus ſit ab Aug. alienus ĩferius patebit.

Tertia Concl. Non ſolum peccata illa, quę in ficto erant ante Baptiſmũ, ſublata fictione tolluntur virtute Baptiſmi, ſed etiã datur gratia diſtincta ab illa, quæ contritioni reſpondet. Probatur, quia cum omnes Theologi affirmant, effectũ Baptiſmi redire recedente fictione, loquuntur de quolibet effectu Baptiſmi, & maxime de effectu gratiæ. Pręterea cõſtituamus hominẽ, qui bona fide, & ſine nouo peccato accepit Baptiſmũ, ſine ſufficiente tamẽ diſpoſitione, atq; adeo fictus & ſine effectu, ſi huiuſmodi homo antequam aliquod mortale committat, habet veram ſuorum peccatorum attritionem, cõſequenter effectum Baptiſmi, vt acute ſatis docet Scotus vbi ſupra, & nos ſtatim docebimus, quia re vera tollit fictionem, quæ tantum poſita erat in defectu talis diſpoſitionis; ergo illi hoĩ datur prima gratia baptiſmalis, quę data fuiſſet tempore Baptiſmi, niſi fuiſſet fictio; ergo illa gratia datur ratione ſolius Baptiſmi, ſuppoſita ſubiecti diſpoſitione, quia ſola attritio per ſe non ſufficeret ad talem gratiæ effectum; ergo Baptiſmus prætentus ſufficit, recedente fictione, ad dãdam eamdem gratiam, & hoc non ex opere operato. Si igitur Baptiſmus recedẽte fictione per attritionẽ nõ ſufficienter confert gratiam Baptiſmalem ex opere operato; ergo ſimiliter ſi eadẽ fictio remoueatur per verã contritionem, dabitur eadem gratiam ex opere operato, imo fortiore ratione.

Quarta Cõcl. Ablata fictione datur effectus Baptiſmi totus cũ tota extẽſione & intẽtione cũ qua in principio daretur, ſi fictio non interueniſſet. Concluſio eſt Auguſtini lib. primo de Baptiſmo contra Donatiſtas, ca. 2. vbi ſic ait: tunc valere incipit ad ſalutem

Baptiſmus, cum illa fictio veraci confeſſione receſſerit, quæ corde in malitia, vel ſacrilegio perſeuerante peccatorum ablutionem non ſinebat fieri quam ſentētiam ſic fere omnes Theologi intelligunt, ſicut in Concluſione habetur, & minutim declaratur: Nam in primis datur gratia ſanctificans ex opere operato, vt præcedente concluſione oſtendimus, in qua dantur omnes virtutes & dona, quia hæc oĩa vel ſub nomine gratiæ ſanctificantis intelliguntur, vel in ea tanquam in radice continetur. Datur deinde remiſſio non ſolum peccati originalis, ſed etiam actualium, quæ cum illo coniuncta ſunt, cum tamen eodem titulo ac ratione, nam quæ commiſſa ſunt ante Baptiſmum, per ſe tolluntur virtute eius, quia eorum remiſſio eſt proprius ac per ſe effectus eius; quæ vero poſt Baptiſmum commiſſa ſunt, tollūtur concomitanter & per accidens, per Baptiſmum per ſe, tum per pœnitentiam in voto. Concluſio hæc eſt Scoti vbi ſupra, ait enim ſic lit. C. Vno modo poteſt dici, quod illa fictio non dimittitur, niſi per veram pœnitentiam, ſed ea dimiſſa habet Baptiſmus effectum ſuum, reſpectu omniū peccatorum præcedentium Baptiſmum, quæ tamen non erant cauſa fictionis in Baptiſmo, ver. grat. aliquis ante Baptiſmum commiſit ſeptem peccata mortalia, & venit ad Baptiſmum, de ſex atritus, ſeptimum autem actu placet, vel de eo nullo modo atteritur, illud ſeptimum eſt ſolum cauſa fictionis eius in Baptiſmo; oportet ergo, vt vere pœniteat de iſto ſeptimo, & in ſe, & in quantum eſt cauſa fictionis: quod pro tanto dico, quia forte peccauit nouo peccato mortali propter irreuerentiam ſacramento Baptiſmi, recipiendo illum cum tali fictione: ſed recedēte iſta fictione, quæ fuit impedimentum effectus Baptiſmi, Deus confert gratiam baptiſmalem in remedium contra alia peccata, quæ fuiſſent deleta in Baptiſmo, niſi fictio occurriſſet, & ideo de illis talem non oportet habere nouam pœnitentiam, nec ferre nouam attritionem, præter illam, quæ habita fuit ante Baptiſmū, ſed ſolo impedimento amoto, ſicut Deus ſi quo modo primo aſtitiſſet ad cauſandum effectum eius, vel dandum, quando ſuſcipiebatur, niſi fuiſſet impedimentum in ſuſcipiente; ita paratus eſt ſemper poſt ſuſceptionem eius ſigni aſſiſtere ei, qui ſuſcipit, ad cauſandum effectum eius, quando ceſſat illud impedimentum. Nec oportet dicere, characterem in ficto aliquid operari; ſed ſolum quod Deus ex eadem pactione aſſiſtit etiam ei, qui ſuſcipit, ad cauſandū effectū eius, quam cito obex tollitur, Hęc Scotus. In quibus uerbis duo aſſerit: alterum, recedente fictione Baptiſmum habere ſuum effectum integrum, quem habiturus erat in ſuſcipiente, niſi interueniſſet obex: alterū vero eſt, quod fictus tenetur pœnitentiam agere de peccato, quod fictionis cauſa extitit, non ſolum in ſe, ſed etiam quatenus fictionis extitit cauſa. In quo aduerte, quod licet vtriuſque ſit neceſſaria pœnitentia, non tamen eodem modo; nam illius peccati in ſe ſolum eſt neceſſaria attritio, ſicut ante Baptiſmum, nec alia pœnitentia per ſe requiritur, ſecundi vero peccati, ſcilicet fictionis ipſius requiritur pœnitentia, & contritio, quæ ſacramentum pœnitentiæ in voto includit, neceſſario eſt confitenda.

Sed contra hanc concluſionem obijcit Scotus in hunc modum. Per pœnitentiam ſolum deletur iſta fictio: ſed non poteſt deleri vnum peccatum mortale, quin deleantur omnia, quia ſecundum Auguſtinum, impium eſt à Deo dimidiam ſperare veniam; ergo per illam pœnitentiam delentur illa alia peccata; ergo gratia baptiſmalis non delet illa. Reſpondent aliqui huic argumento (inquit Scotus) pœnitentiam quidem, quantum eſt de ſe, poſſe delere omnia peccata, tamen quando à cauſa potentiori præuenitur, non delet illa: in noſtro autem caſu circa peccata, quæ Baptiſmum præceſſere, præuenietur pœnitētia à gratia baptiſmali, & ita prius quam pœnitentia illa peccata deleat, delentur ab illa baptiſmali gratia. Sed hoc, inquit Scotus, videtur cum ratione ipſa pugnare, quia prius naturaliter tollitur fictio per pœnitentiam, quam per Baptiſmum aliquid cauſetur; ergo non præuenitur pœnitentia à Baptiſmo, quo ad illorum peccatorum deletionem: ideo aliter reſpondet Scotus, vt puta, quod licet perfecta pœnitentia vere ac perfecte reconciliet peccatorem Deo, & per conſequens nullum peccatum in ipſo relinquat, cæterum non omne peccatum, quod inſuit, perſeuerat, ſed illud, quod eſt obiectum ſuũ. ſ. poſt Baptiſmum commiſſum. Itaq; in noſtro caſu pœnitentia per ſe ſolum delet fictionis peccatum, concomitanter vero alia, quę non ſunt materia eius. Vnde Scotus, vbi ſupra ſic ait: Tum ergo per virtutem pęnitentiæ dimittuntur hæc omnia peccata, ſed dimittuntur partim per pęnitentiã, partim vero per aliã cauſam, & ideo non habetur ibi dimidia venia peccatorũ, ſed tota à Deo, non tamen tota per pœnitentiã, quia nõ oportuit de oĩbus peccatis, quæ inerant pęnitere. Et iuxta hoc eſt dicendum, quod illa peccata, de quibus inſuit in ſuſcipiente vera attritio, remittuntur quoad culpam & pęnam, de quibus non oportet habẽre contritionem, nec confeſſionẽ, nec ſatisfactionẽ, ſed ſolũ, inquit Scotus, de illo ſeptimo, quod fuit cauſa fictionis; quod intellige cum grano ſalis, nam de illo, quod cauſa fictionis fuit, oportet ſolum habere attritionem, ſi ſecundum ſe conſideratur, quia de illo non præceſſit attritio; de fictione uero eſt neceſſaria pœnitentia, confeſſio, & ſatisfactio, etſi aliquo modo de illo, quod cauſa fictionis extitit, eſt neceſſaria alia pœnitentia, vt contritio non eſt, niſi quatenus inbibitam habet in ſe fictionem; quæ effectum Baptiſmi impediuit. Et in hoc ſenſu intelligendus eſt Scotus.

Sed obijcies, peccatũ mortale poſt Baptiſmum non deleri, niſi per pęnitentiam; ergo illa peccata, quæ ſuſcepto Baptiſmo inſunt, cum per pœnitentiam tollitur fictio, non dimittuntur, niſi per pœnitentiam, & nullatenus per Baptiſmum. Reſpondet Scotus dupliciter: Primo propoſitionem hanc, peccatũ mortale poſt Baptiſmũ non deletur niſi per pęnitẽtiã, debere intelligi de peccato commiſſo poſt Baptiſmum, vel omnino ſic inhærente, quod de ipſo nec fuerit attritio, nec contritio, in Baptiſmo, nec poſt Baptiſmum; ſicut in caſu noſtro de illo, qui ſeptem peccata mortalia ante Baptiſmum habebat, & ſolum acceſſit attritus de ſex, ſeptimum vero placuit, vel etiam attritus non eſt; tunc enim inquit Scotus, illud ſeptimum nõ per Baptiſmũ deletur, ſed p pęnitẽtiã.

Quod

Quod intellige ſemper,ſicut ſupra explicauimus, ſcilicet q̃d intelligatur de illo peccato in ſe ſumpto,quia ad deletionem eius, & præcedentium ſuffi_ciebat ſola attritio abſq; alia pœnitentia,ſi fictio non adeſſet,quæ fuit peccatum ab eo diſtinctum, ſed de fictione in ſe,vel de illo peccato,Septimo ſolũ vt inhibitũ, & in ſe habet fictionẽ. Q̃d vero ſic Scotus intelligẽdus ſit,patet,nã cũ aſſignat ſecũdũ modũ reſpõdẽdi ad ſecundum argumentũ in corpore quæſtionis,ſic ait: Poteſt dici, q̃d quando aliquis vere pœnitet de fictione illa &c. vbi peccatum,quod fictionis extitit cauſa, fictionem appellat, inſinuãs ſe per illud nihil aliud quã fictionem intelligere velle.Secundo reſpondet, quod quando aliquem vere pœnitet de fictione illa, quæ Baptiſmi effectũ impediuit,infunditur ei perfectior gratia quam eſſet illa, quæ præciſe virtute pœnitentiæ infunderetur, ita quod illa includat in ſe perfectionẽ gratiæ baptiſmalis & pęnitentialis:ſicque Baptiſmus habet ſuum effectum, quia gratia æquiualens gratiæ baptiſmali datur pœnitenti de fictione, ſimul cum illa,quæ datur virtute contritionis, & illa gratia habens vtriuſque perfectionem eſt deletiua & remiſsiua peccatorum præcedentium Baptiſmum & fictionis, vel aliorum Baptiſmi ſuſceptionem ſubſequentium: illorum quidem genus Baptiſmalis gratia eſt, ex virtute Baptiſmi collata;iſtorum vero quatenus pœnitentialis eſt.

Sed contra hoc obijcit Scotus, quia ſi illam gratiam ita perfectam recipit ille fictus, reportaret commodum de fictione ſua maius quã ſi tunc non fuiſſe fictus, & poſtea in peccatum recidiſſet;& modo pœniteret; nam ſi recidiſſet, & modo pœniteret, non haberet gratiã,niſi tantum virtute pœnitentiæ: at ille iuxta hanc ſentẽtiam qui ficte ad Baptiſmum acceſsit, habet in pœnitendo quaſi duplicem, gratiam pœnitentialem ſcilicet, & baptiſmalem. Reſpondet Scotus tripliciter.Primo negando, quod iſte fictus reportet commodum de ſua fictione, ſed magis damnum, quia a ſuſceptione Baptiſmi actuali vſque ad veram pœnitentiam, eſt filius Gehennæ, & omnia opera eius mortua, & abſque vllo merito gratiæ,& glorię,at ſi ita perſtitiſſet,nec fictionem habuiſſet, fuiſſet tunc filius regni, & opera eius fuiſſent viua vſque ad lapſum, quibus meruiſſet augmentum gratiæ & gloriæ. Secundo reſpondet,quod non recipit fictus pœnitens maiorem gratiam, quã ſi poſt Baptiſmum cecidiſſet, & per pœnitentiam reſurrexiſſet, quia in hoc pœnitendo reciperet tantam gratiam, quantam nunc recipit pœnitens de fictione,quia reſurgens à peccato per pęnitentiam,recuperat totam gratiam,a qua cecidit,& aliam vltra per pœnitentiam, & hoc vel in re, vel in acceptatione diuina, vt in materia de potentia dicemus. Tertio reſpondet,quod ille fictus recipit gratiã ſolum virtute pœnitentiæ, qua ipſum de fictione pœniteat, & non maiorem, quã ſi fictus nõ fuiſſet in Baptiſmo,quia illa ſuſceptio Baptiſmi fuit opus mortuum,& conſequenter non poteſt reuiuiſcere per gratiã, abſolutus tamẽ manet à pręcepto de Baptiſmo percipiẽdo: ſed huiuſmodi impletio nihil ſibi valuit ad ſalutem, quia fuit opus mortuũ hominis exiſtẽtis in peccato ſine vita gratiæ: dicitur tamen recipere effectũ Baptiſmi fictus,qñ pęnitet,q̃a efficitur filius regni,nec obligatur

gatur ad recipiendum Baptiſmum, vt ſit filius regni, quia vere adimpleuit præceptum de Baptiſmo ſuſcipiendo. Vbi nota (inquit Scotus) quòd actualiter peccans mortaliter poteſt in eodem actu adimplere præceptum, ſed is tertius modus dicendi, quem ponit Scotus, vt reſpondeat argumentis, nō placet, quatenus negat recedente fictione Baptiſmum habere ſuum effectum cum tota extenſione & intenſione, quam habuiſſet primo, ſi abſque fictione fuiſſet ſuſceptus.

Quinta concluſio. Qui ex ignorantia inculpabili fictus accedit ad Baptiſmum, quia putat ſe eſſe vere attritum, cum non ſit, non indiget, ad tollēdam fictionem, & gratiam, & remiſſionem peccatorum ratione Baptiſmi obtinendam, aliqua contritione, ſed ſola attritio ſufficit ei ad hos effectus. Ratio eſt, quia huiuſmodi attritio tunc ſuffeciſſet, quando Baptiſmus receptus eſt; ergo & poſtea ſufficiet, quia nullū peccatum de nouo acceſſit. Præterea tollere fictionem eſt retractare peccatū, quod prius non fuerat retractatum, ſed in noſtro caſu per ſolam attritionem verè retractatur peccatum, quantum Baptiſmus poſtulat, & per conſequens ponitur diſpoſitio, quam Baptiſmus per ſe requirit; ergo illa poſita habebit ſacramentum ſuum effectum. Tandem quia in huiuſmodi homine non eſt neceſſarium pœnitentiæ ſacramentum, quia eius peccata omnia præceſſerunt Baptiſmum; ergo tollenda ſunt per Baptiſmum cum ſola diſpoſitione per ſe ad ipſum requiſita, quæ eſt attritio, nam ſi contritio eſſet requiſita, nunc ſimiliter & ad Baptiſmi ſuſceptionem, quod nō eſt verum. Concluſio eſt Scoti vbi ſupra, cum ait de peccato, de quo accedens ad Baptiſmum non fuit attritus, ſufficere poſtea habere attritionem; in quibus verbis etiam confitetur, poſſe aliquem habere veram attritionē aliquorum peccatorum, & non omnium: quod verum eſt, ſaltem deteſtandi illa propter propriam & ſpecificam turpitudinem eorum, in qua non habent peccata mortalia neceſſariam connexionem reſpectu interioris effectus, ſeu deteſtationis voluntatis.

Sexta concluſio. Si accepto Baptiſmo peccatum mortale commiſſum eſt, vel in ipſa ſuſceptione fictio eſt appoſita ad fictionem & peccatum tollendum contritio neceſſaria erit, ſi extra ſacramentum pœnitentiæ fieri debet eius ablatio. Concluſio eſt Scoti vbi ſupra, cum ait de fictione, neceſſario habendam eſſe pœnitentiam, & confeſſionem, & ſatisfactionem, & ſimiliter de omnibus peccatis poſt Baptiſmum commiſſis. Idem tenet Duran. in 4. d. 4. Probatur, quia illud peccatū, quod in ipſo Baptiſmo, vel poſt eſt commiſſum, non poteſt tolli per Baptiſmum, quia per eum ſolum tolluntur ea peccata, quæ ipſum præceſſerunt; ergo ad illius peccati deletionem in Baptiſmo, vel poſt commiſſi, per ſe non ſufficiet ſola attritio; ergo vt extra ſacramentum tollatur, neceſſaria erit contritio, vel aliter ſola attritio per ſe ſine ſacramento non ſufficiet ad deletionem peccatorum, quia non eſt immediate diſpoſitio ad gratiam; ergo neceſſaria ad id erit contritio.

Dices forſan, ratione Baptiſmi ſuſcepti ſufficere. Cōtra, quia Baptiſmus digne ſuſceptus non eſt cauſa remiſſionis peccati, poſt eius ſuſceptionem commiſſi; ergo neque indigne ſuſceptus poterit eiuſdem eſſe cauſa, vel al-

terius

teriūs in eius ſuſceptione commiſsi. Tandem quia peccatum poſt Baptiſmum commiſſum, vel in eius ſuſceptione, per ſe tamquam eius materia pertinet ad ſacramentum Pęnitentię; ergo non poteſt deleri, niſi in Sacramento, vel in re, vel in voto: Si per ſacramentum in re debet tolli, ſufficiet attritio; ſi vero per illud in voto auferri debet, neceſſaria eſt cōtritio, vt omnes Theologi fatentur; ergo cum in cōcluſione ſermo ſit de ablatione peccati illius extra ſacramentū Pęnitentię, neceſſaria erit contritio ad eius delectionem, & confirmatur, & redit in idem, quia non ſolum peccatum commiſſum poſt Baptiſmum, ſed etiam illa fictio per ſe pertinet ad ſacramentum pœnitentiæ, iuxta Auguſtinum lib. 1. de Bapt. c. 12. ergo extra ſacramentum remitti non poteſt, niſi per contritionem, quę votum pœnitentiæ includit; quod vero illa fictio ſit pœnitentiæ obiectum, præterquam quòd a Doctoribus ſupra citatis, & præſertim a D. Thom. aſſeritur tertia par. q. 69. art. 10. ad ſecundum, probatur ſic, quia Baptiſmus in ordine ad ſuſceptionem & diſpoſitionem eius prius natura infundit characterem quam gratiam; tum quia ad imprimendum characterem nulla requiritur diſpoſitio, quæ tamē requiritur ad gratiam; tum quia ſicut etiam character baptiſmalis eſt potentia paſſiua ad alia ſacramenta, & eorum effectus, ita ad effectum gratiæ baptiſmalis; igitur quando homo ponit obicē gratię baptiſmali per fictionem ſacrilegam, iam intelligitur charactere baptiſmali inſignitus; ergo tale peccatum prout iure fit ab homine iam baptizato, quia oritur ab homine iam familiæ Chriſti addito. * * Præterea quia ſicut prius natura eſt baptiſmum eſſe, quam cauſare gratiam, ita prius natura eſt, Baptiſmum eſſe, quā actualiter illi obicem opponere, ne cauſet gratiam; ergo hoc peccatum, per quod gratiæ obex opponitur, a clauibus Eccleſiæ tollitur. Tandem quia etſi illud peccatum conſideretur, vt concomitans Baptiſmum non poteſt per ſe ipſum tolli, quia ex propria & intrinſeca ratione ſua id habet, eo quòd per ſe & directè includit appoſitionem neceſſariam ad illum, & ſine qua nec per ſe, nec concomitanter vllum peccatum poteſt deleri; ergo non potuit baptiſmus inſtitui ad illud tollendum: Quocirca reſtat, vt per ſolam pœnitentiam auferri poſſit; ergo ad ipſam per ſe pertinet, non ad Baptiſmum.

Septima concluſio. Ei, qui ficte Baptiſmum accipit, vel poſt ipſum multa peccata commiſit, ſufficiet ad tollendam fictionem, vel aliorum peccatorum remiſſionem attritio ſacramenti pœnitentiæ. Concluſio eſt omnium, qui tenent ſacramentum pœnitentiæ facere hominem de attritio cōtritum: & ratio eſt, quia illa attritio omnium peccatorum, cōiuncta cum Baptiſmo præcedente, & cum ſacramento pœnitentiæ præſente, vim contritionis habet, reſpectu omnium peccatorū. Præterea quia per ſe loquēdo, vtrumque ſacramentum, tam Baptiſmus, quàm pœnitentia, habent diſpoſitionem ſibi proportionatā ad proprium effectum; ergo vtrumque confert gratiam, directeq; delebit peccata, quę ſibi ſubijciuntur.

Sed non immerito quis poterit dubitare, & inquirere, an homini ſic attrito detur tunc tanta gratia ratione ſacramenti vtriuſque, quanta daretur, ſi diuerſis temporibus illa ſacramenta

ſuſci-

ſuſciperet? Supra, vt vidimus, aſſeruit Scotus, huiuſmodi homini dari quidem perfectiorem gratiam ratione vtriuſque ſacramenti, quę per ſingula daretur, quam per alterum tantum; quod certiſſimum eſſe arbitror, quia vtrumque habet ſuum proprium effectum, nec cauſalitas vnius impedit cauſalitatem alterius, nec diminuit, quia eorum effectus non ſecum pugnant in eodem ſubiecto, nec cauſalitas vnius cum cauſalitate alterius cõtrarietatem habet. Deinde nihil certum videtur in illo caſu, ſacramentum pœnitentiæ dare totum effectũ, quem homini ſic diſpoſito dare poteſt, quia determinatur in actione ſua ab actuali ſubiecti diſpoſitione, & ita iuxta diſpoſitionis menſuram, gratiam producit: Si vero de Baptiſmo teneam, quòd tantum operetur recedente fictione, quantum operatur ſine ea, & cum ſimili diſpoſitione cum actu exercetur, neceſſario fatendum erit, quòd cõferret tantam gratiam, quantam dare poſſet homini ſic attrito, quia ratio eius determinaretur quoad menſuram effectus a menſura diſpoſitionis. Et ſic dicendum ad dubium, quòd tanta daretur gratia per ſacramentum Baptiſmi & pœnitentiæ in illo caſu, ac ſi cum eadem diſpoſitione eſſent recepta: Si vero aſſeramus, Baptiſmum in hoc caſu dare minimam gratiam, quam poteſt dare homini non ponenti obicem, non poſitiue ſe præparanti ad ſacramentum, vt paruulo, dicendum erit illam minimam gratiam dari in virtute Baptiſmi, & ex cõſequenti dari minorem gratiam illi homini ſic attrito per vtrumque ſacramẽtum, quam daretur, ſi vtrumque ſacramentum receptum fuiſſet cum ſimili attritione; cuius cõtrarium euenit, priorem tenendo ſententiam, vt diximus.

Sed inquires ſecundo, an hic effectus gratiæ ſit inter hæc duo ſacramenta diuidendus? quia neutrum videtur poſſe hunc totum gratiæ effectum efficere: Et ratio ex præcedentibus patet, quoniam eſt maior, quam per illa ſacramenta fieri poſſet. Præterea videtur ſatis irrationabile, aſſerere, quoſdam illius gratiæ gradus ab vno ſacramento fieri, & alios ab alio, non vero ita diuidi & deſignari poſſunt, vt ſinguli ſingulis correſpondeant ſacramentis; nec ratio aſſignari poteſt, cur hic gradus potius ab vno, quam ab alio ſacramento fiat, niſi dixeris priores gradus a Baptiſmo fieri, tanquam omnium ſacramentorum primo: Sed hoc iam ſupra reprobatum relinquimus, quia potius ſeu prius pœnitentia in hoc caſu debet ſuum effectum ſortiri, ſicut per eam tollitur fictio, ante cuius ablationem Baptiſmus non poteſt ſuum habere effectum. Reſpondeo, nulla ratione dici poſſe, vt argumenta facta demonſtrant, quoſdam gratiæ gradus ab vno ſacramento fieri, & quoſdam ab alio, nec totam illam gratiam ab vno ſolo cauſari tanquam ab inſtrumento totali, altero nihil efficiente, quia vtrumque ſuam habet cauſalitatem propriam, reſpectu illius gratiæ, vt ſupra ex Scoto, & alijs oſtendimus. Quocirca dicendum arbitror, quod ambo ſacramenta ad illius gratiæ effectionem concurrunt per modum vnius cauſæ integræ, ita vt mutuo ſe iuuent, totusque effectus ſit a ſingulis, licet a neutro independenter ab alio: ſicut tractio trabis a multis ſe ad id adiuuantibus, eſt a ſingulis tota dependenter, tamen a ſe inuicem. Ex

hoc

hoc inferri poteſt, quòd licet vnumquodq; iſtorum ſacramentorum per ſe, & directè peccata remittat quadam ratione, vt Baptiſmus, quæ ipſum præceſſerunt, & pœnitentia ea, quæ ipſum ſubſequuta ſunt, quodlibet tamen eorum omnia ſaltem concomitanter remittit, quia cauſæ gratiæ omnia diſcedunt.

Octaua concluſio. Cõferre gratiam fictione recedente, eſt proprium Baptiſmi, ita quòd alijs ſacramentis non competit. Concluſio hæc eſt Scoti vbi ſupra, ſiquidem diſputando de hac re in Baptiſmo nullius ſacramenti meminit, nec talem effectum tribuit nec ipſi ſacramento pœnitentiæ, cuius in illa quæſtione toties mentionem facit. Eandem tenet Sotus d.6. art.8. q.1. quam ſic probat: Primo, quia ratio & neceſſitas Baptiſmi in hac parte eſt ſingularis, quia ineſt ſacramento, quòd iterari non poteſt, & cuius effectus eſt ſimpliciter neceſſarius ad ſalutem, quæ duo nulli alteri ſacramento conueniunt: Ex quibus duabus proprietatibus ſimul ſumptis naſcetur neceſſitas, ob quam, recedente fictione, redit Baptiſmi effectus; ergo cum iſta in alijs ſacramentis ſimul ſumpta non reperiantur, non eſt cur alij ſacramento a Baptiſmo id tribui poſſit, quia ſi iterari poteſt, ſubſequens ſacramentum ſufficiet ad effectum habendum, & ita non erit neceſſarium, vt ſacramentum prius ficte ſuſceptum operetur: ſi vero iterari non poteſt, cum ipſum non ſit neceſſarium ad ſalutem, ſimiliter nec eius effectus erit neceſſarius; & ita non oportebit dari fictione recedente.

Secundo, quia Baptiſmus modo quodam ſingulari eſt Dei opus, quod nec clauis Eccleſiæ requirit, nec diſpoſitionem in ſuſcipiente per ſe loquendo, vt in paruulis, quia ad remedium originalis peccati inſtitutum eſt, ad pleniſſimam indulgentiam, & ad regenerationem filiorum Dei, ob quæ omnia eſt illi conceſſa hæc ſpecialis prærogatiua; ergo ad alia ſacramenta non eſt extendenda. Et confirmatur, quia Auguſtinus ſoli Baptiſmo hoc priuilegium tribuit; ergo ad alia ſacramenta non debet extendi. Oppoſitam ſententiam tenet D. Thom. in 4. diſt.4. quæſt. 3. art.2. quæſtiuncula ſeptima ad tertium, vbi omnia ſacramenta characterem imprimentia ait eundem effectum habere cum Baptiſmo, quoad cauſandos ſuos effectus, fictione recedente. Et ibidem Palud. qui ſequitur Couar. in cap. Alma mater par.1. ſeſſ.4. num.13. Ratio D. Thom. fundatur in charactere, nam licet ipſe per ſe loquatur de charactere Baptiſmali, tamen ratio poteſt ad alia extendi; nam qui ordinatur, characterem etiam recipit, tanquam formam, ad quam conſequitur gratia quaſi neceſſario, ex ipſo D. Thom. niſi obex adſit: ſed omnis forma conſequitur ſuum effectum impedimento remoto; ergo character obtinet gratiam, ad ipſamque eſt quaſi diſpoſitio neceſſitatis obice ablato. Sed iam ſupra oſtendimus ex Scoto & Durando, characterem ex ſe non eſſe formam ad gratiam neceſſitatem, vt ſic remoto obice, illam ſecum habeat, ac proinde ratio hæc D. Thom. nullam vim contra noſtram concluſionem habet.

Ad

Ad argumenta in principio articuli poſita.

AD primum bifariam reſpondetur: Primo, quòd omnis baptizatus induit Chriſtum, quantum ad hoc, quòd familiæ Chriſti conſignatur, & adſcribitur, accipiendo characterem, ſed non induit Chriſtum per characterem, & gratiam, quia indui per characterem, eſt proprium filiorum Dei, quorum indumentum eſt charitas: ad ſenſum vero familiæ Chriſti per characterem eſt commune nõ ſolum filijs Dei per gratiam, ſed & ijs, qui iam baptizantur, ſed propter obicem peccati gratiam, qua filij Dei efficimur, non recipiunt. Vnde auctoritas Pauli debet intelligi de indumento, quod eſt character, non vero de indumento gratiæ & charitatis. Secundo dicit Scotus, quòd baptizatus fictè non eſt baptizatus in Chriſto, ſed in Chriſti nomine, quia nõ virtute Chriſti interius baptizantis.

Ad ſecundum patet ex dictis ſupra, quomodo pateat ei iter ad ſalutem, quia recedente fictione per pœnitentiam redit integer Baptiſmi effectus.

Ad tertium patet ex dictis in tertia obiectione contra concluſionem tertiam, vide ibi.

Ad argumenta in principio Controuerſiæ poſita.

AD primum reſpondet Scotus, Magiſter per illam particulam, & cauſa exiſtat, quam in ſacramenti diffinitione conſtituit, nihil aliud intelligit, niſi quòd eſt ſignum efficax, ideſt, practicum, certum, & verum, & præuium naturaliter ad ſuum ſignificatum, ſicut cauſa ad effectum. Per idem reſpondet ad illud de diffinitione ſacramentorum nouæ legis & veteris, nõ enim diſtinguuntur per illud, quod neutri illorum poteſt conuenire actiue agere ad aliquid ſpirituale in anima, quia vt ſupra vidimus, nouæ legis ſacramenta, & multo minus illa, quæ erant veteris legis, non habent phyſicam cauſalitatem, nec reſpectu gratiæ, nec alicuius alterius formæ ſpiritualis ipſam præcedentis, ſed ſolam moralem & inſtrumentalem, modo ſupra expoſito, ſed iſta nouæ legis ſacramenta cauſant vt ſigna efficacia, non vero illa vetera, excepta circunciſione, quæ potius legis naturę, quam veteris erat ſacramentum, licet etiam in lege veteri præcepta fuerit.

Ad ſecundum dico, quòd auctoritas Scripturæ, & Sãctorum phraſes loquendi eorum optime ſaluantur, tribuendo ſacramentis cauſalitatem moralem & phyſicam, non attingendo phyſicè effectum, ſicut ſupra de multis inſtrumentis explicauimus, per quæ dicuntur effectus effici, etſi propria phyſica & reali actione effectum non attingant; & id ipſum probatum eſt de inſtrumentis artis, a quibus nomen inſtrumenti ad alia translatum eſt.

Ad tertium dico, quòd ſacerdos vere abſoluit miniſterialiter, ad quod nõ oportet, quòd gratiam phyſica actione attingat per ſacramentum, quia ſacramentum, vt diximus, proprie actiue nõ poteſt gratiam attingere. Quod vlterius ex eo patet; quia cum eſſet cauſa æquiuoca gratiæ, neceſſario deberet eſſe perfectior ea, quia quæcunque cauſa phyſica & proxima alicu-

ius

lus effectus neceſſario debet eſſe eo perfectior.

Dices, illud intelligi de cauſa proxima principali, non vero inſtrumentali, quia effectus non aſſimilatur inſtrumento, vt arca ſerræ non aſſimilatur, ſed artificis menti. Reſpondeo, id verum eſſe in inſtrumentis, quę ſolam motionem a principali agente recipiunt, nec aliquam formam habent, nec recipiunt ab agente, quia actiue agant, ſed non de inſtrumento proprie actiue attingente effectum per formam actiuam, ab agente principali receptam, per quam in ſuo ordine actiue agat, de quo inſtrumento eſt in hac quæſtione ſermo, nam de alijs inſtrumentis loquendo, non negamus, ſacramenta reſpectu gratiæ habere rationem inſtrumentalis cauſæ, ſaltem diſpoſitiue, ad quam conſequitur gratia: diximus enim ſupra, ſacramenta eſſe veluti immediatè diſpoſitiones neceſſitantes ad gratiam, quia per ipſorum poſitionem fit gratia in anima, niſi obex ſit.

CONTROVERSIA QVARTA,

De requiſitis ad Baptiſmum ex parte miniſtri & ſuſcipientis.

An in Baptiſmate requiratur intentio baptizandi, vt verum ſacramentum conficiatur.

Pars negatiua probatur, primo ex illa vulgari hiſtoria de Athanaſio, qui cum eſſet puer quondam alios pueros baptizauit per iocum, quod Baptiſma ratum habuit Alexander Patriarcha Alexandrinus, vt refert Nicephorus lib. 8. cap. 44. & S. Thom. lib. 2. cap. 26. Nec diſſimilis eſt hiſtoria, quam ipſe Nicephorus refert lib. 3. cap. vlt. de quodam puero Iudęo per ſimilem ludum ab alijs pueris baptizato, qui Baptiſmus in Eccleſia conſtanter approbatus eſt; ergo ſignum eſt, ab alijs Patribus iudicatum eſſe, ad Baptiſmi veritatem non eſſe intentionem neceſſariam in baptizante, ſed ſolum illam externam ablutionem exercere.

Secundo. Auguſtinus ſuper Ioan. hom. 5. ait: Non timeo ebrioſum in actu baptizandi; ſed ebrioſus non poteſt perfectè vſum rationis habere, & conſequenter nec conſequetur intentionem, quæ rationis vel eſt actus, vel illam præſupponit; ergo intentio ad Baptiſmum nō videtur neceſſaria per ſe. Et confirmatur, quia non habens fidem, non habet intentionem, quia nullus fieri vult id, quod factu iudicat impoſſibile; igitur intentio in baptizante non eſt neceſſaria.

Tertio. Auguſtinus lib. 3. de Baptiſ. cap. 53. & habetur in cap. Solet etiam quæri, de conſecr. d. 4. ait, qui baptizatur abſque ſimulatione, baptizari forma Eccleſiæ ſeruata, manere baptizatum.

tum. In quibus verbis inſinuare videtur, baptizantis ſimulationem veritati ſacramenti Baptiſmi non eſſe contrariam. Et inferius inquirens, an validus ſit Baptiſmus, quia miniſter omnia per iocum & deriſionem facit, non audet quidquam definire, ſed expectandam putat reuelationem; ergo videtur, ſaltem non eſſe votum, quòd in baptizante requiratur intentio conficiendi Baptiſmum.

In hac Controuerſia ſic procedam. Primo inquiram de quæſito principali. Secundo, an malitia miniſtri effectum Baptiſmi impediat, & ſanctitas eius ſit de neceſſitate ſacramenti. Tertio inquiram, quæ diſpoſitio ad receptionem Baptiſmi ſit neceſſaria. Vltimo ad rationes in principio Contr. poſitas.

ARTICVLVS I.

An in baptizante requiratur intentio conficiendi ſacramentum.

QVæſtionem hanc diſputant Doctores Scholaſtici in 4. d. 6. & Scotus q. 5. & 6. D. Thom. 3. p. q. 64. art. 8. & 9. Ad cuius intelligentiam obſerua, quòd vt ait Scotus in 2. d. 38. q. vnica, intendere eſt ex vno in aliud tendere, tanquam in quid vltimum: ſic autem tendere poteſt conuenire alicui bifariam: Primo a ſe, ſic quòd ſe ipſum ad illum finem moueat, habendo in propria poteſtate actum, quo in illud tendat; & ſic in aliud tendere ſolis naturis intellectualibus competit, in quarum poteſtate eſt actus, quo in aliud tendunt, & intentio in hac ſignificatione ſolius voluntatis eſt actus, reſpectu eius, quòd vult. Alio modo ſumitur intendere communiter, prout eſt tendere in aliud, ſiue a ſe, ſiue ab alio illud habeat; in qua ſignificatione appetitus ſenſitiuus, ac naturalis dicitur in aliud tendere, etſi actus tendendi in eorum non ſit poteſtate, ſic agentia naturalia dicuntur finem intendere, cum propter finem agunt, quia habent proprias formas, quas propriæ intentiones conſequuntur, vnde quamlibet formam naturalem conſequitur propria naturalis intentio; eo enim ipſo quòd forma eſt agenti principium agendi, eſt illi propria intẽtio in actionem, & effectum, & eius finem, quę non eſt aliud, quam inclinatio in finem, ad quem a primó cognoſcente dirigitur: Hac ratione dicitur omne agens agere propter finẽ, quia eo ipſo quòd formam accipit ad agendum, accipit & agere propter finem, ad quem a primo cognoſcente dirigitur. Vnde opus naturæ, opus intelligentiæ dicitur, non quia agens naturale ſit intelligens finem, propter quem agit, ſed quia a prima intelligentia formam accipit, per quam ageret, & in illum finem ab intelligentia cognitum tenderet. Ex quo infero, omne agens habens propriam formã actiuam, per quam in ſuo ordine agit, agere propter finem, & habere propriam intentionem reſpectu finis. Cũ vero dicitur inſtrumentum non habere intentionem reſpectu finis, intelligitur de inſtrumento, quod non eſt proprie actiuum, cuiuſmodi ſunt inſtrumenta artis. Ad cuius intelligentiam

Secundo nota ex Scoto vbi ſupra, inſtrumentum multipliciter dici: Primo ſumitur pro agente diſpoſitiuo ad terminum principalis agentis, quem propria actione phyſica non attingit, ſed ſolum ad ipſum diſponit; ſicut calor,

lor, quo ignis ad productionem ignis agit, cuius inſtrumentum eſt, non quidem attingens formam ignis, ſed diſponens ad eius productionem, quia vt inferius in Controuerſia de Euchariſtia dicemus, accidens non poteſt ſubſtantiæ productionem attingere, etiam in virtute ſubſtantiæ, ſed ſolum poteſt ad eius productionem diſpoſitiue agere. Secundo ſumitur inſtrumentum pro agente & attingente effectum principalis agentis, per formam receptam ab ipſo principali agente in ipſa motione actuali; ſicut aer (vt quidem aiunt) illuminatus agit per lumen ad viſionem in oculo. Inſtrumentum primo modo non diſtinguitur a cauſa ſecunda, quæ rationem principalis agentis habet, quia hæc per propriam formam attingit effectum, illud vero minime, ſed ſolum diſpoſitiue ad ipſum agit: quod verũ eſt de omni agente alterante ad generationem ſubſtantiæ, non quidem quòd ſit inſtrumentũ in ratione alterandi, imò reſpectu alterationis eſt perfectum principium actiuum, & veluti principale, in tantum ꝙ ſi per ſe eſſet, poſſet alterare; ſed ſolũ propter hoc dicitur inſtrumentũ ſubſtantię, quia agit ad aliquam formam, quę eſt diſpoſitio ad ſubſtantiam: Vnde inſtrumentum in hac ſignificatione magis (inquit Scotus) diceretur ad ſubſtantiam agens diſponens, vt diuiditur contra perficiens, quam agens inſtrumentale, diuiſum contra principale: Inſtrumentum vero acceptum ſecundo modo diſtinguitur præciſe a cauſa ſecunda, quia non habet in eſſe quieto formam, quæ ſit principium agendi in ſuo ordine, ſed tantum in actuali motione eam recipit; ſecunda vero cauſa in ſe ante motionem formam actiuam habet. Ex ijs colliges, quòd non ſolum cauſa ſecunda, ſed etiam cauſa inſtrumentalis diſpoſitiua, & inſtrumentalis agens per propriam formam receptam in actuali motione habet propriam intentionem, eo modo, quo agens naturale habet intentionem naturalem, quia quælibet iſtarum cauſarum habet propriam formam, quæ eſt ſibi proprium principium agendi in ſuo ordine, ad quam ſequitur propria intentio in effectu cauſando, & in fine, ad quem a dante ſibi formam dirigitur. Tertio ſumitur inſtrumẽtum pro aliqua parte alicuius totius, cui primo competit eſſe principium actiuum, & toti non niſi per ipſam, & hoc modo Phil. ſecundo de Anima, vocat organa partes illas, ſecundum quas conuenit homini operatio; ſic homo per potentiam viſiuam, cui primo conuenit viſionis eſſe principium, dicitur videre: Et inſtrumentum ſic ſumptum quodam modo habet intentionem propriam, quodam modo non, nam forma eius actiua & eſt eius, & totius; eius quidem, ſcilicet per ſe & primo, totius vero per ſe, non tamen primo. Et eodem modo loquendum eſt de intentione, quę ipſam formam conſequitur, reſpectu actionis, quæ non eſt aliud quam forma in actionem progreſſa; & in hac conſideratione inter totum & partes, vel formam actiuam partis etiam totius eſt comparatio, & ordo virtutis ad virtutum in eſſe quieto, ſicut inter cauſam primam & ſecundam, quarum formæ ſunt diſtinctæ & ſubordinatæ inter ſe, nec eſt ordo virtutis in fieri, vel virtutis in eſſe quieto, ſicut inter cauſam

ſecundam, quæ in eſſe quieto ante actionem propriam formam habet & inſtrumentum proprie actiuum, quod in ipſa actuali motione accipit formam, per quam in ſuo proprio ordine agit, ſed eſt eadem virtus totius & partis diuerſimode participata in toto & parte. Et de inſtrumento hoc modo ſumpto pro parte concedi poteſt, quòd non habeat intentionem aliquam a principali agente, ſicut nec aliam actionem habet proprie pars, quam totum agens per partem, ſed alio modo habet eamdem: ſicut organum potentiæ nutritiuæ & totum animal, eamdem prorſus intentionem & formam habent reſpectu actionis nutritiuæ, quam intendunt. Vltimo ſumitur inſtrumentum communius, pro inſtrumentis artificum, a quibus primo tractum eſt nomen inſtrumenti, vt de ſecuri & ſerra; & inſtrumenta hæc non ſunt proprie actiua, vt ſupra diximus, neque reſpectu principalis effectus, ſi agens attingit illum per ea, ſicut monetarius, per aliquod inſtrumentum attingit figuram imprimendam monetæ, quæ eſt terminus ſeu effectus eius principalis; neque reſpectu formæ diſponentis ad effectum principalem, ſicut ignis per calorem, quem alterando inducit in ſubiectum, diſponit ipſum ad formam ignis ſuſcipiendam. Sed tantum inſtrumentum hoc modo diſtinctum a præcedentibus, eſt quid motum a principali agente, ſuſceptiuum effectus prioris ordinati ad effectum poſteriorem; itaque receptum in eo habet ordinem ad terminum principalem, ſicut effectus propinquior cauſæ ad effectum remotiorem, abſque ordine cauſalitatis proprie dictæ. Et de inſtrumento in hac vltima ſignificatione poteſt concedi, quòd non habeat propriam intentionem, vt conuenit agenti, quia non habet aliquam virtutem actiuam, nec in eſſe quieto, nec in fieri, & conſequenter non eſt ſimpliciter actiuum. Collige ex dictis primo, quòd cauſa ſecunda, & inſtrumentum illis tribus modis acceptum, habet intentionem propriam eo modo, quo agenti naturali conuenit intentionem habere, reſpectu actionis & effectus proprij, quia habet proprias formas actiuas. Collige ſecundo, inſtrumentum artis nullam habere intentionē, præter intentionem agentis principalis, quia non habet nec in eſſe quieto ante motionem, nec in actuali motione recipit formam actiuam, qua agat actiue. Quocirca inſtrumentum vt ſic, non habet aliam intentionem ab agente principali.

Tertio obſerua, quòd miniſter Baptiſmi poteſt dici intendere vel actum illum, quem exercet, vt puta ablutionem ſacramentalem; vel finem, propter quem talis actus eſt exercendus. Hoc ſecundo modo accipitur intentio magis proprie, quia intentio magis reſpicit finem, intendere enim eſt ad finem tendere, licet etiam intentio primo modo ſit proprie intentio; Sic potentia tendit in ſuum obiectum, & propria actione ipſum intendit, immo & actionem ipſam. Sic etiam accipitur intentio ab Ariſtot. ſecundo Phyſicor. cum agens ex intentione, quod dicitur agens a propoſito, diſtinguit contra agens naturale, illud enim intendit actum, quem elicit, ipſum volendo & præcognoſcendo: agens vero naturale

turale licet naturaliter ipſum intendat, eo ipſo quòd formam actiuam eius habet, non tamen illum intendit, volendo & præcognoſcendo ipſum, in quo agens a propoſito diſtinguitur ab agente naturali. In hac ſignificatione prima vſus eſt nomine intentionis Auguſtinus 9. de Trinit. capit. vltimo, vbi ait, intentionem copulare parentem cum prole, id eſt, intelligentiam cum memoria, quia facit memoriam in actualem intelligentiam exire, vbi intentio fertur in ipſam actionem. Poteſt ergo miniſter intendere in ſacramento Baptiſmi duo: alterum eſt ipſa actio; alterum vero finis ipſius actionis, vt puta vel ablutio, vel finis ablutionis. Hic autem finis poteſt eſſe duplex: primus, proximus, & immediatus, per quod baptizatus aſcribatur familiæ Chriſti, vel quod intendat id, quod Chriſtiani faciunt cum baptizant. Secundus eſt vltimus, vt vita æterna baptizandi.

Quarto obſerua ex Scoto vbi ſupra quæſt. 6. quòd intentio tribus modis dicitur, etſi antiqui eam in duplicem tantum diuiſerint: alia intentio actualis, alia habitualis, alia virtualis. Ille dicitur actualiter intendere, qui habet actum elicitum reſpectu eius, quod intendit: ſic celebrans dicitur intendere celebrationem, quando actu elicito illam vult & intendit facere; Ille vero dicitur habitualiter intendere, qui habet habitum inclinantem ad talem actum; Ille vero virtualiter intendere dicitur, qui virtute alicuius actus prius habiti actualiter facit omnia, quæ facit, ita quòd illa intentio actualis fuit principium ordinatum ad omnes actus ſequentes, & habet in ſe virtualiter intentionem própriam cuilibet illorum actuum, ſicut intentio finis habet in ſe virtualiter intentionem propriam cuiuslibet ordinati ad finem: Quocirca manente intentione cuiuslibet ordinati ad finem, manet iſta intentio actualis prima virtualiter in omnibus iſtis, ſicut in tertia parte late diximus, ibi vide.

Quòd vero hæc tertia intentio præter illas duas ponenda ſit, probat Scotus, quia aliquis eſt minus perfectus intendens, quam is, qui actualiter intendit, & perfectius quam ille, qui ſolum habitualiter intendit; ergo inter actualem & habitualem intentionem eſt medium. Conſequentia optima eſt; Antecedens probatur, quia ſiquis intendit Miſſam celebrare, & poſtea eſt diſtractus, non habet intentionem actualem, non enim vult in actu, quia non intelligit actu; actualis enim volitio ſequitur actualem intellectionem, nec talis tamen habet intentionem habitualem, quia hanc poteſt habere dormiens: habet ſe ergo medio modo, & hanc diſpoſitionem, qua medio modo ſe habet, inquit Scotus intentionem virtualem, quam nos ſupra poſuimus. His ita conſtitutis, ſit

Prima concluſio. Neceſſarium eſt habere miniſtrum intentionem reſpectu actus, quem exercet. Concluſio eſt Scoti vbi ſupra, quæſt. 5. quam ſic probat: Actus baptizandi debet eſſe humanus; ergo in exercente ipſam requiritur intentio & voluntas exercendi eum. Conſequentia probatur, quia actus humanus, proprie loquendo de actibus humanis, diſtinctus contra fortuitos & caſuales fit per intellectum & voluntatem; ergo neceſſario debet ille actus eſſe volitus & intentus, alias non erit humanus, vt in præſentiarum loquimur de actu humano. Antecedens probatur, quia ad

illum actum obligauit Deus miniſtrũ & ſuſcipientem, vtrumq; ex ſua parte: at actus, ad quem homo obligatur a Deo, debet eſſe humanus, & non caſualis & fortuitus, quia ſuper fortuita non cadit obligatio, quæ ex ſua actione hoc agit, vt homo intendat id, ad quod obligatur. Quocirca oportet vt miniſter habeat, reſpectu actus, intentionem primo modo ſumptam, ex dictis not. 4. Reſpectu actus, inquam, non in quantum eſt quid materiale, ſed quatenus a Deo inſtitutus, vt inquit Scotus, ſub iſta ratione a Deo præcipitur miniſtro exercenti illum: Itaq; debet exerceri & intendi quatenus actus ſacramentalis eſt.

Secunda concluſio. Intentio finis principalis & remoti, non eſt neceſſaria in miniſtro baptizãte, bene tamen intentio finis proximi & minus principalis. Ad cuius intelligentiam aduerte, quòd finis actus baptizandi eſt duplex: Alter principalis & remotus, vt pote baptizatus fiat filius regni cœleſtis, qualis fieri non poteſt, niſi habeat gratiam, per quam eſt dignus vita æterna: Alter eſt proximus & minus principalis, vt ſcilicet baptizatus fiat Chriſtianus, ſiue membrum Eccleſię militantis. Hunc autem finem proximum poteſt quis intendere vel in generali, vel in particulari: in particulari, vt ſi intendat iſtum intrare in Chriſtianorum legem ſeruandam: in generali vero ſi intendat facere circa iſtum, quem abluit, quod Chriſtiani ſolent facere circa ſuos. Probatur concluſio, quia exercens actum humanum intendit finem illius actus, quatenus actus humanus eſt ſibi: ſed finis huius actus humani vt ſic, non eſt finis vltimus, ſcilicet ordinare baptizatum ad vitam æternam, quia hic finis eſt proprius Dei dirigentis hominem ad ſe ipſum; ergo iſte baptizans vt ſic, non tenetur intendere illum, ſed alium actui immediatiorem, licet minus principalem, vel in particulari, vel in generali, modo prius expoſito. Et confirmatur, quia iſte actus humanus a Deo præceptus ipſi miniſtro vt ſic, & vt humanus ſit & præceptus, & vt ſic exercendus, non habet pro fine vitam æternam, ſed ſolum conſignationem baptizati intra familiam Chriſti; ergo hunc finem debet intendere, & non illum. Rationis vis conſiſtit in hoc, quòd exercens actum humanum debet intendere finem illius actus, quatenus humanus, & ſibi præceptus eſt, hic autem finis eſt ille, qui actui eſt proximior, ſed talis finis eſt velle intrare iſtum legem Chriſtianorum ſeruandam, vel facere ſaltem quod Chriſtiani faciunt; ergo hunc finem debet intendere, non vero illum principaliorem & remotiorem, qui eſt ordinatio huius in vitam ęternam, quod ſufficit vt Baptiſmus ſub hac intentione collatus teneat, nec alterius finis intentio ſit neceſſaria. Hanc concluſionem tenent communiter Doctores in quarta diſt. 6. D. Bonauent. articulo tertio, quæſtio. prima. Richar. articulo primo, quæſt. ſecunda. Duran. quæſtio. ſecunda, Scotus præ cæteris expreſſius & elegantius quæſt. quinta, Alenſ. quarta parte, quæſtio. decimatertia, membro primo, per totum, Hugo de Sancto Victore, libro ſecundo de ſacramen. parte ſexta, capitulo decimotertio. Probatur amplius concluſio, quia ſic fuit ſemper ab Eccleſia intellecta inſtitutio ſacramentorum a Chriſto facta, ſicque ab ea diffinitum eſt, vt patet in Conc. Florent.

in decreto Eugenij, & Tridentin. ſeſſ. ſexta, can. vndecimo, vbi ſic dicitur: Si quis dixerit, in miniſtris, dum ſacramentum conficiunt, non requiri intentionem ſaltem faciendi, quod facit Eccleſia, anathema ſit. Ex quibus verbis ſatis infertur neceſſariam eſſe intentionem, reſpectu actus & finis proximi actus, & ſufficere illum habere, reſpectu huius, nec requiri intentionem finis remoti & vltimi. Hoc autem eſſe rationabile, his verbis explicat Scotus: Si quis enim legiſlator inſtitueri in ſua politia tactum manus eſſe ſignum practicum amicitiæ, non intenderet, quòd vtentes illo ſigno præciſe haberent actum humanum circa ipſum, quatenus quid materiale eſt, ſed in quantum eſt tale ſignum inſtitutum; & ſi diſpoſuiſſet eſſe tale ſignum facere ſeruare, non faceret illud ſeruari, niſi homo actu illum exerceret, vt ad talem finem proximum inſtitutum; ergo cum Chriſtus ſacramentum Baptiſmi inſtituit, tanquam ſignum efficax ad adſcribendum hominem membrum ſuæ Eccleſiæ, voluit & præcepit, vt miniſter hunc actum exerceret, & intenderet hunc finem actui proximum, licet ipſe Deus vlteriorem finem intendat. Et confirmatur ex illa Apoſtoli prima Corinth. quarto. Sic nos exiſtimet homo, vt miniſtros Chriſti & diſpenſatores miniſteriorum Dei: ille autẽ dr̃ diſpenſator, cui aliquarum rerum cura committitur, vt arbitrio ſuo earum diſtributio fiat, quam modo humano faciendam eſſe, nemo rationis bonæ compos negabit; ergo ad hunc modum commiſſa eſt hominibus ſacramentorum diſpenſatio: ſed is modus non eſt abſq; voluntate & intentione faciendi actũ commiſſum; ergo & intentio ad id neceſſaria eſt reſpectu finis actus ſaltem proximi.

Sed vt vim huius rationis, quæ in idem cadit cum ſupra poſitis, intelligas, aduerte, duobus modis negotium aliquod fieri per internuncium vel per miniſtrum. Primo, vt legatus ſeu miniſter tantum ſit referens alterius voluntatem: Secundo, quando poteſtas datur huiuſmodi miniſtro, vt ipſe vice alterius, ſuo tamẽ iudicio & arbitrio negotium faciat & expediat: Quando fit priori modo, non requiritur voluntas ſeu intentio internuncij, ſed ſolum quaſi materialiter concurrit referendo alterius voluntatem: quando vero poſteriori modo fit, miniſtri voluntas eſt neceſſaria: Vt rex iudici cognitionem cauſæ committit, & ſimul eius iudicium neceſſarium eſt, vt talis iudex modo humano, & per propriam voluntatem tali vtatur poteſtate. Huius poſterioris generis ſunt ſacramentorum miniſtri, qui ſunt fideles miniſteriorum Dei diſpenſatores: Quocirca modo humano, & propter finem intentum immediate a Chriſto ea adminiſtrare debent, ac proinde intentionem finis proximi & immediati illius actus humani & ſacramentalis habere tenetur. Ex ijs ſequitur, ad ſacramentum conficiendum non ſufficere habere intentionem conficiendi illam actione quaſi materialem, & vt actu in natura, ſed vt ſacramentalem, vt Scotus recte docuit vbi ſupra, ſic dicas. Ratio autem, propter quam requiritur iſta intentio finis proximi, & non remoti, & vltimi, eſt congrua, quia ſcilicet Deus voluit actum iſtum exercitum a miniſtro eſſe humanum in eo, & non tantum vt eſt talis actus

in natura, quia in hoc non diſtingueretur ab alia balneatione cum alijs verbis, ſed in quantum eſt actus alicuius,& miniſtri exercentis ſignum Dei.

Sed contra has concluſiones obijcit Scotus dupliciter. Primo ſic:Inſtrumentum non oportet vt habeat actionem propriam, quia in actione propria non eſſet inſtrumētum,ſed principale agens; ergo nec quòd habeat intentionem reſpectu finis, ſed ſufficit quòd dirigatur ab agente principali intendente finem: ſed miniſter eſt inſtrumētum Dei; ergo ad actum ſacramentalem exercendum, in quo rationem miniſtri habet,non requiritur in eo intentio finis.

Secundo. Ad ſacramentum nihil aliud requiritur,niſi pars, vel res ſacramenti: ſed intentio miniſtri non eſt pars,nec ſacramenti aliquid,quia non eſt aliquid ſenſibile; nec eſt res ſacramenti,quia res ſacramentum eſt in ſuſcipiente ſacramentum; igitur &c.

Ad primum ex dictis in hoc artic. patet,propoſitionem illam argumenti,quòd inſtrumentum non habet intentionem reſpectu finis, aliam ab agente principali, ſolum intelligēdam eſſe de inſtrumento tertio & quarto modo dicto, miniſter autem non habet rationem inſtrumenti illis vltimis modis reſpectu ablutionis ſacramentalis, immo inquit Scotus, eſt cauſa ſecunda reſpectu eius, etiam vt ſacramentalis eſt, & ideo habet propriam intentionem liberam, quæ cognitionem actionis eius & finis ſupponit; reſpectu tamen effectus Baptiſmi,ſcilicet gratiæ, quæ hominem ad vitam æternam ordinat, dici poteſt inſtrumentum reſpectu Dei, eo modo, quo agens diſpoſitiuum dicitur inſtrumētum reſpectu agentis perficientis effectum, vt ſupra locuti ſumus: Et tale agens non habet intentionem reſpectu termini principalis agentis,ſed reſpectu ſui proprij termini, ſicut alterans lignum ad formam ignis,eſt agēs diſponens, & ſolum habet intentionem naturalem reſpectu caloris ab eo producti, quo diſponit lignum ad formam ignis, non tamen reſpectu formæ ignis, ſicut nec reſpectu eius habet actionem. Et ita concedo (inquit Scotus) non eſſe neceſſarium baptizantem habere intētionem reſpectu vltimi finis Baptiſmi, ſed reſpectu Baptiſmi, & finis eius proximi,ſicut ſupra explicatum eſt.

Ad ſecundum dicit ibidem Scotus, ad Baptiſmum aliqua pertinere vt intrinſeca ipſi,aliqua vt extrinſeca; cauſa efficiens requiritur tanquam cauſa extrinſeca ad ſacramēti effectionem; id vero quod vltimate agens intellectuale denominat ad agendum, eſt intentio. Quando ergo dicitur,quòd nihil pertinet ad ſacramentum,niſi ſit pars, vel res eius, verū eſt de eo, quod eſt intrinſecum fundamenti vel ſignati ipſius ſacramenti;intentio vero neutro modo eſt intrinſecum ſacramento, tamen neceſſario ex parte agentis ad effectionem eius intentio; ergo nō eſt de eſſentia ſacramenti,nec formaliter ſumpti,nec pro connotato, eſt tamen neceſſario requiſita ex parte agentis,vt ſacramentum conficiat;ſicuti ad eſſe ignis geniti ſolum vt intrinſeca concurrunt materia & forma, requiritur tamen vt cauſa extrinſeca efficiens ignem,ſcilicet ignis producens ipſum,& forma,qua producitur.

Tertia concluſio.Intentio habitualis non ſufficit in miniſtro ad conficiendum ſacramentum.Probatur,huiuſ-

iuſmodi intentio nõ ſufficit ad actum humanum vt ſic; ergo nec ad conficiendum ſacramentum. Conſequentia eſt euidens, quia actus ſacramentalis cum ſub præcepto diuino cadat, neceſſario debet eſſe humanus, quia ſuper fortuita & caſualia nõ cadit pręceptum & obligatio. Antecedens probo, quia ſiquis habeat habitum inclinantem ad deſiderium ſanitatis, & curatur, nullo modo intendens ad ſanitatẽ, ſed ad ludum, non dicitur conſequi ſanitatem per aliquem actum humanum, ſed caſualiter & fortuito, non magis q̃ ſi non habuiſſet intẽtionem ad ſanitatem; ergo ſola intentio habitualis non ſufficit reſpectu finis actus humani, vt humanus eſt. Et confirmatur, quia talis intentio poteſt eſſe in dormiente, cuius actus ſi dormiens efficiat illos, humani dici nequeunt, licet ſint actus hominis; ergo habitualis intentio non ſufficit ad actum ſacramentalem, quia tunc etiam dormiens poſſet illum efficere vere.

Quarta concluſio. Intentio actualis licet ſufficiat in miniſtro baptizante, nõ tamen ſemper eſt neceſſaria in eo. Probatur, quia non obligauit Deus hominem ad impoſſibile, vel nimis difficile, quale eſt non diſtrahi, quia ſecundum Auguſtinum 3. lib. de libero arb. non eſt in poteſtate noſtra, quin viſis tangamur; nec etiam plus obligauit Deus miniſtrum in illo actu baptizãdi, quam in exequẽdo & exercendo actus aliorum ſacramentorum: ſed in conficiendo Euchariſtiam, quę eſt excellentiſſimum ſacramentum, non obligauit non diſtrahi, quin prius intendens celebrare, licet in proferendo verba ſacramentalia ſit diſtractus, vere conficiat; ergo non eſt neceſſaria actualis intentio ad Baptiſmi confectionem, nec ad alia ſacramenta conficienda. Quod vero iſta actualis intentio ſufficiat, patet, quia nulla alia perfectior eſt dabilis, nec ſufficientior, tenet enim inter omnes intentiones primatum; ergo illa ſufficit.

Quinta concluſio. In baptizante ſufficit virtualis intentio, id eſt, quòd aliquam habuerit intentionem actualem, vel ex qua deſcendit nunc actus baptizandi, ſiue in iſto actu habeat intentionem, ſiue non; ſicuti ſi induens ſe ad Miſſam intendens celebrare ſecundum vſum Sanctæ Romanæ Eccleſiæ, & ex iſto procedit continuo in celebratione Miſſæ cum magna diſtractione circa eam, vere facit ea, quæ neceſſaria ſunt ad actum ſacramentalem, quod eſt conficere ſacramentum. Probatur, quia actualis intentio non ſemper requiritur, vt ſi ſit ſufficientiſſime, vt ſupra oſtendimus, nec habitualis ſufficit; ergo ſufficiet hæc virtualis, quia alia non datur. Præterea non minus ſufficit in miniſtro intẽtio ad meritum quam ad ſacramentum conficiendum; vel clarius, intentio ad meritum ſufficiens ſufficit ad confectionem ſacramenti: ſed ad meritum non requiritur actualis intentio, ſed virtualis ſufficit; ergo in miniſtro ad confectionem non erit neceſſaria actualis intentio, ſed virtualis erit ſufficiens. Maior probatur, quia meritum non habet effectum, niſi proprio voluntatis conatu eius, qui diuina gratia perfuſus & adiutus mouetur; at ſacramentum habet effectum non per motum voluntatis in aliquo, ſed ſolum ſi non ponatur obex; ergo illa intentio, quæ ad meritum ſufficit multo magis ſufficit ad confectionem ſa-

cramenti. Minor probatur, quia ſi requireretur ſemper actualis intentio ad merendum, ſequeretur, quòd quātumcunque perfectius, & quacumq; perfectione actum inciperet, ſi poſt diſtraheretur, non haberet in illo opere meritum, quia non haberet actualem intentionem, quod tamen nimis durum eſſet cōcedere in Martyribus, qui fere ui tormentorum abſorpti, vel diſtracti non haberent huiuſmodi actualem intentionem, quis enim dicere audebit, eos in huiuſmodi tormentis non meruiſſe? non ergo eſt neceſſaria intentio actualis; & cum habitualis non ſufficiat, ſequitur virtualem ſufficere ad hanc ſacramentorum adminiſtrationem, & conſequenter illa ad id minus eſt requiſita, cum actualis non ſit neceſſaria, & habitualis non ſufficiat.

Sed circa concluſionem aduerte illam particulam, ſiue in iſto actu habeat intentionem actualem, vel aliquam ab ea deſcendentem, eſt enim in ijs verbis difficultas; nam ex dictis neceſſaria eſt ad baptizandum actualis vel virtualis intentio, quia habitualis non ſufficit; ergo in actu baptizandi vel eſt neceſſaria actualis intentio, vel aliqua ab ea deſcendens: Quomodo ergo in concluſione dicitur, ſiue in actu baptizandi miniſter habeat actualem intentionem, vel aliquam ex ea deſcendentem, vel non? videtur enim ijs verbis negari eſſe neceſſariam ad minus virtualem intentionem. Reſpondeo, concluſio ita vt iacet eſt Scoti vbi ſupra, quæſtio. ſexta, & voluiſſe ſolum, quòd actus baptizandi ſolus eſt humanus & ſufficiens ad Baptiſmum valide conficiendum, dummodo ab actuali intentione deſcendat, & virtute eius fiat, ſiue illa actualis intentio duret ſiue non, vel ſiue duret aliqua alia intentio ex prima deſcendens, & ab ea cauſata in miniſtro, ſiue talis non derelicta fuerit, dummodo actus baptizandi ab illa prima actuali intentione deſcendat. Hoc melius intelligetur ex dubij ſequentis intellectione, quod Scotus ipſe mouet. Quærit, quanam ratione poteſt aliquis effectus, qui modo eſt, reduci ad illam determinationem primam, ſicut in cauſa, ſi nunc, quando actus efficitur, illa intentio non eſt, nec aliqua alia imperans iſtum actum? Reſpondet Scotus ex propria ſententia in hunc modum, quòd ſiue voluntas intendens aliquid relinquat in potentijs inferioribus, ſiue non, ordinate tamē habeat ſuas volitiones reſpectu finis, & eorum, quæ ſunt ad finem, & cum ad aliquam iſtarum peruenerit, & actum inferioris potentiæ correſpondentis imperauerit, poteſt ille actus inferior manere, licet nec illa intentio prior, nec ſecunda manet; & dum manet ille actus, voluntate quantumcunque diſtracta, dicitur manere intentio virtualis. Ex quo Scotus videtur inſinuare, & in prima reſponſione ad argumenta affirmat, illud quod prima intentio relinquit, ſecundum, cuius virtute fit actus imperans, quibus non manentibus, prima ſcilicet, & ſecunda intentione a prima cauſata, dummodo actus baptizandi virtute primæ ſit cauſatus, & duret: ait durare in virtute primæ intentionis actualis, eſſeque in eo virtualem intentionem. Non igitur negat actum imperatum, vt humanus ſit, debere intendi actu vel virtute, ſed quod non manente actuali intentione prima, vel ſecunda, ab ea deſcendente

te & cauſata, adhuc actus imperatus, & actus baptizandi eſt, & dicitur intenſus virtualiter, quia virtute primi actus fit, & durat; ſiue igitur duret actualis intentio in ſe, ſiue non, & ſiue alia ab ea cauſetur in operante, ſiue non, dummodo ille actus imperatus à prima intentione actuali deſcendat, & virtute eius fiat, ſufficit vt dicatur eſſe in eo virtualis intentio, vel virtualiter intendi. Et hoc vult dicere Scotus, dum ait ſufficere intentionem virtualem ad conficiendum ſacramentum, ſiue prima actualis intentio formaliter duret, ſiue non, quia ſufficit, quod hic actus ſit cauſatus ab actuali intentione, & quod virtute eius duret abſq; intentionis contrariæ interruptione, nam quamuis ipſa intentio interior interrũpatur, pôtię ipſę exteriores manent applicatæ ad ſuos motus, eoſque continuant virtute primi actus: & quamdiu notitia illa durat ex vi prioris applicationis per primam actualẽ intentionem factæ, dicitur virtualiter ab ea manare & oriri.

ARTICVLVS II.

An malitia miniſtri effectum Baptiſmi impediat.

PArs affirmatiua his argumentis vero ſimilis redditur. Primo, quia mẽbrum aridum non poteſt eſſe cauſa in fluẽdi vitam in aliud membrum: ſed miniſter malus eſt membrum malũ Eccleſiæ, quia ſine gratia, quæ eſt vita Eccleſiæ; ergo malitia miniſtri effectũ Baptiſmi impedire poteſt. Et confirmatur, quia Malach. ſecundo ait Dominus; Maledicam benedictionb. veſtris, & loquitur cũ ſacerdotibus. Glo. vero Hieronymi ait ſic: Quidquid à vobis benedictũ fuerit, erit à me maledictum; ergo qui baptizatur à malo ſacerdote, maledictus eſt; non ergo recipit per huiuſmodi miniſtrum gratiam. Et Eccleſ. 34. Ab immundo quid mundabitur? ſed ſacerdos malus eſt immundus; ergo ab ipſo, vel per ipsũ non confertur in Baptiſmo gratia, quæ animam mundat.

Secundo. Cyprianus conſtanter tenuit Baptiſmum datum ab hæreticis, & ſchiſmaticis fuiſſe inualidum, vel igitur errauit in fide, vel non: Primum dici nequit, quia errans in fide, ſi in illo errore moritur, dãnatur: at Cyprianus fuit Martyr glorioſus, cum in illa ſententia permanſerit vſque ad mortem; igitur ſaltem aſſerere Baptiſmũ eſſe nullum datum ab hæreticis & ſchiſmaticis, non eſt error in fide; ergo ſaltem non eſt aſſerendum tanquam certum, quod malitia miniſtri non impediat ſacramenti effectum.

Tertio. Ambroſius in lib. de initiandis rudibus, & habetur 1. quæſt. 1. cap. Non ſanat: Baptiſmus per fidem non mundat, ſed polluit. Et ibidem: Qui faciunt, & quibus faciunt, nihil prodeſt, ſed ad iudicium eſt, & loquitur de malis baptizantibus, & recipientibus ab eis Baptiſmum.

Quæſtionem hanc diſputat Scotus in 4. d. 5. quæſt. 1. Seraphicus Doctor etiam quæſt. 1. Alexã. 4. par. quæſt. 8. memb. 6. ar. 2. Altiſiod. mẽb. 4. tract. 3. cap. 2. D. Thom. 3. par. quæſt. 45. art. 9. Ad cuius intelligentiam obſerua, qđ eo ipſo, quod inquirimus, an malitia miniſtri impediat effectum ſacramenti, inueſtigamus etiã, an ſanctitas, bonitas, fides eiuſdem ſit ad Baptiſmum neceſſaria. Noĩe autẽ ſanctitatis, intelligimus ſtatum gratiæ ipſius miniſtri; & per bonitatem non ſolum habitua-

lem

lem virtutem, ſed etiam actualem ipſius operis honeſtatem, quo fit ſacramentum; per fidem vero non ſolum intelligimus habitualem fidem circa alia neceſſaria, ſed etiam ſpiritualem, veram exiſtimationem & credulitatem habitualem, aut etiam actualem circa ipſum ſacramentum, quod faciẽdum eſt; ratione vero malitiæ ijs oppoſitę intelligimus omne peccatum mortale, hæreſim, & ſimilia, & inquirimus an huiuſmodi malitia in miniſtro ſacramentum Baptiſmi inualidet, & effectum gratiæ impediat, de qua re varij fuere errores. Alij enim affirmarunt, quod ſi miniſter erat præſcitus, & reprobus, nihil efficiebat, ſed neceſſariũ eſſe quod fuerit prædeſtinatus, ita fatetur tenuiſſe Suitceph. Alij dixerunt, miniſtrum exiſtẽtem in peccato mortali non efficere ſacramentum: hunc errorem refert S.Thom.4. contra gentes titu.77. & Bern. ſer.66. in cantica. Alij vero conceſſerunt, fideles etſi iuſti non ſint, vere ſacramenta efficere, non tamen hæreticos & ſchiſmaticos. Hæc ſententia tribuitur Cypriano, non tamen ipſe fuit primus eius auctor, ſed Agripp. prædeceſſor eius in Epiſcopatu Carthag. & conſtat ex Auguſt. lib.2. de Baptiſ. cap.7. & libro de vnit. Bapt. cap.7. qui refert, Agripp. cepiſſe mutare antiquam morem baptizandi eos, qui ab hæreticis erant baptizati: Cyprianus autem ſententiam hanc fortiter defendit, & alijs Africis Epiſcopis eam perſuaſit, adeo vt coacto Concilio eam diffinierit (pace tamen cum Romana Eccleſia ſeruata) Sententia hæc inter hos Patres eo tẽpore ſine pertinacia aut nota hæreſis diſputabatur. Vltimus error poteſt eſſe eorum, qui aſſeruerunt, hæreticos vere conferre ſacramẽtum, nõ tamen ſacramenti efficaciam, ſcilicet gratiam, quia qui ſanctus non eſt, non poteſt alios ſanctificare.

Secundo nota ex D. Bonauent. vbi ſupra, eſſe in duplici differentia opera humana: alia, quę habent virtutem & valorem à charitate, vel voluntate interna ſolum, alia vero, quæ ſuum valorem & efficaciam habent ſolum ab inſtitutione Diuina. Prima ſunt opera virtutis & vitij, quæ penſantur ſecundum qualitatem voluntatis; quæ enim à voluntate charitate formata oriuntur, meritoria ſunt, quæ autem à voluntate obliqua originem habẽt, vitia dicuntur. Secunda vero opera ſunt ſacramenta, quorũ ualor & efficacia penſatur ſecundum meritum, & dignitatem Chriſti conſtituentis, & talia ſemper efficacia manent & impolluta, nec poſſunt aliquo modo pollui per miniſtros, ſicut nec meliorari, habent enim virtutem à Chriſto & non à miniſtro: ſicut ſemen iactum in terra æqualiter fructificat ſiue ſit bonus, qui ſeminat, ſiue malus.

Tertio obſerua, propter tertium argumentum hic diſputandum eſſe ẽt an Baptiſmum recipiens ſciẽter à malo miniſtro peccet? in qua re D.Tho. 3.par.q.64.art.3. ad ſecundum, & qõ. 72. art. 9. duplicem diſtinguit miniſtrum iniquum, alium uocat toleratũ ab Eccleſia, qui licet peccator ſit, tamẽ neque ab Eccleſia præciſus, neque à ſacramentorum miniſterio aliqua cẽſura ſuſpenſus: Alterum vero non toleratum, qui ab Eccleſia eſt prohibitus ſiue ſuſpenſus, vel præciſus, ut hæreticus publicus & declaratus. Qua diſtinctione ſuppoſita duas ſtatuit regulas abſque ulla limitatione: Prima eſt, à miniſtro tolerato ab Eccleſia, quamuis iniquus

quus ſit, licet petere ſacramentum, quia ego peto rem licitam, quam aliquis licite præſtare poteſt, & mihi vtilem ac fere neceſſariam; cur ergo priuari debeo mea vtilitate & commodo? Secunda regula, a miniſtro nõ tolerato non licet petere ſacramentũ & accipere, quia ille non ſolum inique daturus eſt, ſed etiam non poteſt licite dare. Scotus vbi ſupra q. 4. alia via incedit, cuius ſententia in concluſionibus dilucidabitur, quantum pertinet ad miniſtrum præciſum & non toleratum, & quantum ad non præciſum & toleratum, ſeu permiſſum. Sed memini tempore D. Thomæ & Scoti omnem miniſtrum excommunicatum fuiſſe non toleratũ, quia omnibus prohibitum erat ab ipſo petere & accipere ſacramenta, tamen poſt Concil. Coſtantiẽſe, & Baſileenſe ſeſſ. 2. moderata eſt hæc prohibitio, & limitata ad eum, qui nominatim eſt excommunicatus, & denunciatus, vel notorius percuſſor clerici; ita vt nullo modo tergiuerſatione celari poſſit. Vnde ex vi huius noui iuris, ſolus ille dicendus eſt miniſter non toleratus, qui hoc modo excommunicatus eſt, & ſolum reſpectu illius prohibentur fideles ſpeciali ac directa prohibitione petere vel accipere ab eo ſacramenta, qua prohibitione directa non prohibentur fideles accipere ſacramentum ab hæretico non excommunicato prædicto modo, quia cum moderatio Concilij Conſtantienſis generalis ſit, & ad omnes excommunicatos ſe extendat, & comprehendat, & ideo quamdiu illi nominatim excommunicati non fuerint, non erit ſpecialis & directa obligatio non recipiendi ab illis ſacramenta, tanquam ab excommunicatis, ſed ſolum illa, quæ eſſe poteſt de uitando iniquo miniſtro in illo opere. His ita conſtitutis, ſit

Prima concluſio. Quacunque malitia miniſter ſit malus, vel hæreſis, vel ſchiſmatis, ſiue morum, ſalua virtute Eccleſiæ, ſi intendit facere quod facit Eccleſia, ſeruatque modum eius, vere Baptiſmum confert, & talis Baptiſmus vere habet effectum in baptizato, nõ obſtante malitia miniſtri, niſi obſtet malitia ſuſcipientis. Cõcluſionem iſtam ponit Scotus q. 1. cuius veritas, inquit, non habet niſi vnam rationem, propter quid videlicet, quia ſic placuit Chriſto, ſacramentum inſtituere, vt malitia miniſtri ipſum non impediat, nec eius effectum: quòd autem Chriſtus ſic inſtituerit, colligit Auguſtinus ex illa auctoritate, quæ habetur Ioan. 1. Super quem videris ſpiritum deſcendentem, hic eſt, qui baptizat. tract. 6. cap. 1. vbi dicit: Sint miniſtri iuſti, ſi volunt, ſi autem noluerint eſſe iuſti, qui ſedent in cathedra Moyſi, ſeruum me fecit Magiſter meus, id eſt, Chriſtus, de quo Spiritus ſanctus dicit: Hic eſt qui baptizat. Et tract. 5. ſuper Ioan. cap. 1. Quos baptizauit Iudas, Chriſtus baptizauit, ſi quos autem baptizauit ebrioſus, homicida, adulter, ſi Chriſti erat Baptiſmus, Chriſtus baptizauit, non timeo adulterum, nec ebrioſum, nec homicidam, quia columbam attendo, per quam mihi dicitur: Hic eſt qui baptizat; ergo malitia quęcunque miniſtri ſacramentum non inualidat, nec effectum eius impedit, ſi Baptiſmus valorem & efficaciam non a bonitate miniſtri habet, ſed ab inſtitutione Chriſtri; ergo effectum eius malitia miniſtri non impedit, ſicut nec efficaciam tollit: Sic congruum fuit Baptiſmum

inſtitui, rationabile enim erat Deū aſſiſtere ſuo ſigno practico ad cāudum ſignatum ex determinatione voluntatis ſuæ præcedentem omnem miniſtri cognitionem, vt ſicut illa determinatio ſua, qua tribuit ſigno efficaciam, eſt ab ipſo immediate omnino, & primo; ita aſſiſtentia conſequens illam determinationem ad cauſandum, eſt ab ipſo immediate nulla, attenta conditione miniſtri, quoad bonitatem vel malitiam, vt ſic ſignum eſſet ſemper certū, & efficaciā haberet, alias enim Eccleſiaſticus ordo & regimen vel eſſet perturbatum, vel incertum, non ſpeculatiua aliqua & inuſitata incertitudine, ſed ualde communi, morali, ac humana, quia fides vel ſanctitas miniſtri frequentiſſimè deeſt, ac moraliter deeſſe poteſt. Item ſi ſacramenta, vt ſupra oſtendimus, ſuam efficaciam habeant præciſe à Deo, tanquā à cauſa efficiente, & à paſſione Chriſti tanquam à cauſa meritoria, & non à miniſtro, & ab alio; ergo quacumq; iniquitate miniſter ſit infectus ſacramenta habebunt ſuam efficaciam. Præterea ſi Baptiſmus non poſſet conferri à bono, non eſſet in magnum viatoris remedium; ſed quaſi communiter in detrimentum; cum enim quaſi nullus poſſit eſſe certus de bonitate propria, multo minus nec de bonitate alterius; ergo ſi ex bonitate miniſtri dependeat Baptiſmus nunquam poſſet aliquis eſſe certus, imo ſemper dubius de ſuo Baptiſmo, quod eſt maximum inconueniens. Item ex parte ſuſcipientis eſt optima congruentia, quia uidetur omnino iniuſtum, alterum pro iniquitate alterius puniri, quādo ille alter nullo modo communicat iniquitati illius, ita vt poſſit ſibi imputari: ſed ille baptizandus diſponit ſe ad gratiam quātū poteſt; ergo ſi malitia miniſtri ab eius executione impediretur, propter culpam alienā nullo modo ſibi imputandam, puniretur. Cōcluſio eſt communis omnium Doctorum ſententia, quam perpetua traditione ſeruat Eccleſia. Et D. Auguſt. lib. primo de Baptiſ. cap. 7. refert * * * poſt mortem Cypriani, & non explicat quodnam fuerit hoc Concilium plenarium: non nulli vero coniectātur fuiſſe Concilium quoddam Capuenſe, ſic enim de illo dicitur Conc. Carthag. 3. cap. 38. & Conc. Afric. capit. 15. Illud autem ſuggerimus mandatum nobis, quod etiam in Capuenſi plenaria Synodo videtur ſtatutum, vt non liceat fieri rebaptizationes & reordinationes: ſed Synodus hæc non fuit generale Cōcilium, ſed natianale. Sed quidquid hic tradiderit Concil. Nicen. & determinauerit, refert illud Hieron. Dialog. contra Luciferū, circa finem, quamus talis canon non extat. Concluſ. hæc eſt certiſſima, de qua dubitare non licet, nam in Conc. Trident. ſeſſ. 7. cap. 12. de ſacramentis in genere diffinit, miniſtros ſacramentorum etſi in peccato mortali ſint, ſi cætera neceſſaria ſeruent, vera conficere ſacramenta. Et can. 4. de Bapt. diffinit Baptiſmum poſſe dari ab hæreticis. Ex ijs ſequitur primo, valorem & ueritatem ſacramentalē Baptiſmi per ſe non pendere ex fide & ſanctitate miniſtri, atque adeo ſacramentum datum à miniſtro quantumcumque iniquo, ſchiſmatico, hæretico, & ab Eccleſiæ præciſo, ualidum eſſe, dummodo alia omnia neceſſaria concurrant. Secundo ſequitur, hanc noſtram concluſionem æque procedere in omnibus ſacramentis, quia rationes factæ eandē uim habent in omnibus,

nibus, atque adeo eadem eſt fere de omnibus traditio, quamuis in Baptiſmo magis ſit expreſſa, præſertim quo ad hæreticos: ſed rationes adductæ eamdem vim habent in quocumque peccati genere, ſiue illud ſit cõtra charitatem, ſiue contra fidem, ſiue miniſter ex mala intentione & voluntate, vel ex aliqua mala alia circumſtantia ad conficiendum ſacramentum moueatur. Sequitur tertio, quod Concluſio noſtra non ſolum eſt vera de ſacramentis, ſed etiam de eorum effectibus, ita quod ſicut miniſter quãtumuis hæreticus ſiue ſchiſmaticus, aut quouis alio peccato infectus, verum confert ſacramentum, ita etiam dat ſacramenti efficaciam, ſi ſuſcipiens obicem non ponat; omnes ſcholaſtici Doctores hoc affirmant, tenentes hanc concluſionem, & Scotus vbi ſupra, eam tanquam indubitatam admittit, vt patet ex tenore noſtræ concluſionis, quæ de verbo ad verbum eſt Scoti: Alenſ. id ipſum explicauit, tertia par. quæſt. 18. memb. 3. art. primo, & quamuis hoc, q̃d ad effectum ſacramenti attinet, non ſit tam expreſſe diffinitum, eſt tamen omnino certum, & ex proprijs fidei principijs ſequitur. Et quantũ ad primum ſi ſermo eſt de charactere, res eſt manifeſta, ideo enim Baptiſmus ab hæretico datus iterari non poteſt, quia indelebilem characterem imprimit; idemque iudicandum eſt de ſacramentis Ordinis & Confirmationis. De effectu vero gratiæ regula eſt fidei ex Conc. Trident. ſeſſ. 7. can. 6. & 7. ſacramenta dare gratiam non ponentibus obicem: ſed ſacramenta ab iniquis miniſtris collata ſunt vera ſacra; ergo dãt gratiã nõ ponẽti obicẽ. Vltimo colligitur, virtutẽ noſtræ concluſionis in ſacro legis naturæ, quo delebatur originale, & circumciſione habuiſſe locum, nam etſi non ſit tanta certitudo, quia aliqui dubitarent, & præſertim de ſacramẽto legis naturæ, nihilq; de hoc eſt hactenus diffinitum, cæterum ſine dubio hoc probabilius apparet, quia prædictæ rationes eamdem vim habent, & in omni tempore & lege, hoc expreſſe tenuit Auguſt. lib. primo, cõtra Creſcon. ca. 5. & epiſt. 23. Oppoſitam ſententiam defendere videtur Cano de ſacramentis in genere, p. 5. vbi inter alias differentias, quas inter noua & vetera ſacramenta conſtituit, vna eſt, quod illa ſanctificant etiam ab infideli collata, non vero iſta; ſed non explicat, an illa ſacramenta à miniſtro infideli collata, eſſent vera ſacramenta & valida, ſed ſolum quod ſic data gratiam non conferebant, poterant aũt valida eſſe, etſi ſuo effectu carerent, vt in adulto ponente obicem ſatis patet. Certe contra debitam ſacramentorum inſtitutionem videtur eſſe aſſerere, abſque fide miniſtri non fuiſſe valida ſacramenta, vt ex dictis ſatis conſtare poteſt: non. n. in fide miniſtri ſuam efficaciam habent, ſed à meritis Chriſti præuiſis. Si autem valida erant, cur negatur, non contuliſſe verum gratiæ effectum nõ ponentib. obicem? quia vt tunc diximus, ille effectus non nitebatur in merito aut fide miniſtri, ſed in Dei promiſſione, & in meritis Chriſti.

Secunda Concl. Non eſt per ſe, & intrinſece malũ, petere, aut accipere ſacrum a miniſtro, q̃ licite põt illud dare, ex malitia vero eius non eſt illud daturus abſq; peccato. Probatur, quia ab actione miniſtri, q̃ quatenus ab eo procedit, coniunctam habet malitiã, ſeparabilis eſt malitia, & hoc per ſe loquen-

loquendo; ergo qui illam actionem petit per ſe, nō petit aliquod malum, & conſequenter illa petitio ex ſe, & propria natura, & ex obiecto non eſt mala, neque ex vi illius aliquis alterū ad malum faciendum inducit. Conſequentiæ iſtæ ſunt notæ; antecedens probo, quia illa malitia ſolum actioni ſacramentali adiungitur ex praua voluntate operantis, & non ex propria actionis natura, cum optime fieri poſſit ſine tali malitia; ergo ab ea eſt talis malitia ſeparabilis, & conſequenter non poteſt eſſe intrinſece malum, illā actionem petere, præſertim cum ipſe miniſter, ſi vellet, ſine peccato eam exercere poſſet. Exemplo res comprobatur, quia licet à Gentili petere iuramentum, qui tamen per falſos Deos iuraturus eſt; & licet petere mutuum ab eo, qui vſuras exacturus eſt, quia hæc non ſunt intrinſece mala, poſſetque bene fieri.

Tertia Concluſio. In caſu neceſſitatis licite poteſt quis recipere Baptiſmum à miniſtro non ſolum tolerato, & permiſſo, ſed etiam non tolerato, & præciſo. Concluſionem hanc tenet Scotus vbi ſupra, quæſt. ſecunda, quæ videtur eſſe contra D. Thom. quia vt ſupra vidimus, abſque vlla limitatione aſſerebat id, non licere accipere à miniſtro non tolerato, quia baptizandus aut eſt adultus, aut paruulus: ſi adultus, ſufficit ſibi baptiſmus flaminis, quando non poteſt haberi Baptiſmus fluminis: at in propoſito caſu non habet ſibi miniſtrū, quia eſt prohibitum ſibi communicari cum illo præciſo, & maxime in actibus ſacramentalibus; ergo ille ſaluabitur non recipiendo ab illo Baptiſmū fluminis, ſed batiſmo flaminis, quia in caſu, in quo nō pōt haberi Baptiſmus, niſi cōmunicando cum eo, cuius cōicatio eſt ab Eccleſia ſibi prohibita, maxime in tali actu; Quocirca ſi Baptiſmum ab eo reciperet, peccaret. Si aūt baptizādus, eſt paruulus dēt eū baptizare is, q̄ eū volebat præciſo offerre baptizādum, quia cum præciſo non licet ei communicare pro paruulo ſuo; ſi vero habens paruulum ponatur mancus, nec haberet in illa regione niſi præciſum, relinquendus eſt potius paruulus ſine Baptiſmo quam cum præciſo in actu baptizandi communicare. Hæc ratio & modus dicendi nō placet Scoto, ideo contra eos arguit euidentiſſimè concluſionem probando

Primo, quia præceptum ſuperioris, plus obligat, q̄ præceptum inferioris, adeo vt cum ſimul concurrunt, nec ambo ſimul obſeruari poſſunt, relicto inferioris pręcepto illud ſuperioris obſeruandum ſit, vt ex ſe patet. Vndè Auguſt. hom. 5. in Ioan. ait: Non exhorreat columba miniſteriū malorū, præſertim in neceſſitate, quia præceptum ſuperioris eſt maius vinculum quam inferioris: ſed Chriſtus præcepit Baptiſmum ſuſcipi, nec determinat à quibus in tempore neceſſitatis ſuſcipiendus ſit, Eccleſia vero quæ inferior eſt, prohibet communicare cū illo, quem præſcindit; ergo magis obtemperandum eſt præcepto diuino quam Eccleſiæ. Præterea plus tenetur excommunicatus, vitare alium quam alius vitare ipſum: ſed præciſus vel excommunicatus in caſu illo non tenetur vitare alium, ſed baptizare; ergo nec habens paruulum tenetur eum vitare, ſed poteſt & debet illum baptizandum illi offerre. Conſequentia eſt notiſſima. Probatur minor, quia potius tenetur eum non vitare, ſed baptizare, nam ſi talis præciſus ſciret

par-

paruulum aliquem non baptizatũ ſta tim moriturum, tenetur eum ſtatim baptizare, & ita eum non vitare in actu baptizandi: quod ſic confirmo, quia ſi inueniret illum expoſitũ periculo vitæ corporalis, tenetur neceſſario eum iuuare ad ſaluandam vitam corporalem; ergo quando paruulus expoſitus eſt periculo vitæ ſpiritualis tenetur illi conferre neceſſarium remedium ad ſaluandam vitam ſpiritualem; ergo multo magis non tenetur alius eumdem præciſum vitare in actu baptizandi, quia vt maior argumẽti habet, plus tenetur excõmunicatus vitare alium, quam alius vitare eum. Et ratio eſt, qua maior argumenti probatur, quia hoc præceptum de vitando excommunicato non imponitur alicui, niſi propter ipſum excõmunicatũ, nec ſibi imponitur, niſi propter ſe ipſum. Ex ijs vero propoſitum ſequitur, quod adulto licet accipere Baptiſmum à præciſo, & non tolerato, ſi alius miniſter haberi non poteſt, quod videtur colligi ex Auguſtino libro 6. de Bapt. contra Donatiſtas, ſane cito poſt principium, vbi ſic ait. Poteſt tradere ſeparatus, ſiue poteſt habere ſeparatus, ſed vitioſe tradere, ille autẽ cui tradit, poteſt ſalubriter accipere, ſi ipſe non ſeparatus accipiat. Sicut plerumque accidit, vt Catholico animo & corpore ab vnitate pacis non alienato, aliqua neceſſitate mortis ingruẽtis ad aliquem hæreticum venit, & ab eo Chriſti Baptiſmũ ſine omni peruerſitate ſuſcepit, * * & ſiue defuncti, ſiue liberati, neque apud eos manerent, ad quos nunquam corde tranſierant. Et quamuis poſſet etiam non recipere, inquit Scotus, quia Baptiſmus flaminis ſibi ſufficeret, ſi propter reuerentiam Eccleſiæ talem vitent, prouiſis tamen omnibus, melius & ſatius videtur, quod à tali præciſo Baptiſmum recipiat, quam ſine Baptiſmo de vita hac diſcedat: loquendo vero de paruulo ſi nullus miniſter haberi poteſt, præter præciſum, & periculum mortis imminet, ita vt non poſſit expectare idoneum miniſtrum, tenetur neceſſario ille paruulum offerre præciſo ad baptizandum; nimis enim durum eſſet dicere, quod tenetur permittere paruulũ ſuum pro patre puniri, cum poſſit haberi, qui eum baptizet, & à quocumque baptizatur, etiã ſi ſit paganus, conſequetur ſalutem. Iam patet reſponſio ad rationem pro oppoſita opinione factam in principio huius concluſionis tertiæ, quæ vim faciebat in præcepto Eccleſiæ, illa enim prohibitio vniuerſaliter intelligitur, quando præceptum maioris non obligat, vt præceptum legis naturæ, aut euangelicæ quolibet, & quorũ vinculum maius eſt præcepto Eccleſiæ; vbi ergo, inquit Scotus, præceptũ legis naturæ obligat ad ſaluandam vitam proximi corporalem, & multo magis ſpiritualem, & etiam eſt præceptum diuinum de conferendo & ſuſcipiendo Baptiſmum, magis obediẽdum eſt præcepto legis naturæ, aut diuino, quam vitandus excommunicatus in actibus iſtis propter præceptum Eccleſiæ ipſum vitantis; nullus ergo iudex in Eccleſia interpretaretur præceptũ ſuum eſſe ſeruandum in eo caſu, in quo vrgeret præceptum naturę, vel diuinum.

Quarta Concluſio. Loquendo de malo miniſtro non præciſo ab Eccleſia, ſi talis ſit occultè malus, ita vt vita eius non ſit populo ſcandaloſa, poteſt quis ab eo petere & accipere ſacramẽtum; & ſi alias tenetur ab eo accipere,

quia

quia eſt eius parochus, tenetur & debent ab eo recipere. Prima pars huius concluſionis probatur, quia propter peccatum occultum, quod nō eſt notorium, non eſt aliquis vitandus in actibus notorijs, hoc tenet Scotus qō. ſecunda, art. 2. Sed dixi in actibus notorijs & publicis, quod intellige, ſi ſcādalum oriretur, ſi à tali non reciperet: cæterum ſi abſque alio ſcandalo, & iniuria talis miniſtri, poteſt ab alio ea accipere, lege charitatis, ne ſit occaſio ei cadendi in peccatum, tenebitur ab eo non accipere, ſi ipſe ſcit prædictum miniſtrum eſſe malum & peccatorē. Secunda pars probatur, quia iſte miniſter, qui eſt malus occulte, eſt eius, qui recepturus eſt ſacramentum, parochus, à quo debet ſacramentum accipere, tum ei iniuriam irrogaret, cum alium quæreret, qui ſibi ſacramentum conferret; nam ſicut paſtores tenētur non vſurpare ius alienum, ita & oues non debent niſi à ſuis paſtoribus ſacramentum petere. Præterea, quia nullus tenetur, nec licite poteſt vitare proximum in actib. publicis propter peccatum occultum; ergo hic tenetur accipere ſacramētum à ſuo parocho, etſi occulte malo. Concluſio clarior fiet ex ſequentibus.

Quinta Concluſio. Si talis miniſter eſt publice & notorie malus, vt pote publice fornicarius, & huiuſmodi, & ſibi ex officio competit diſpenſare ſacramentum, quia eſt curatus parochialis Eccleſiæ, poteſt hic ſuus ſubditus vel parochianus ab eo petere & accipere ſacramentum abſque peccato, pro ſe & paruulo ſuo, quia non peccat, qui à malo debitum petit & accipit: at ille curatus debitor eſt parochię ſuæ in ſacramentis miniſtrandis; ergo non peccat, qui ab eo eſſe petit vel accipit, nec dicitur peccato eius cooperari. Vnde Scotus diſt. 5. quęſt. 2. ad ſolut. ſecundi, ſic ait: Dico, quod ille, qui petit Baptiſmum à malo Sacerdote, non cooperatur illi directe ad peccatum mortale, petit. n. ab eo actum debitum, & in hoc non delinquit, nulla enim malitia excuſat eum à ſoluēdo debitum, quo tenetur, illi etiam actus petitus poteſt ſolui ſine peccato, ſi baptizaturus contineretur, vnde quantum eſt ex parte pœnitentis, petens magis neceſſitat eum ad pœnitendū quam ad peccandum actu: ſi autem ille non pœniteat, nihil imputandum eſt ei, qui petit illum actum, quia non in quantum eſt peccatum petit, ſed in quantum ei debetur, quem ex natura actus miniſter abſque peccato poſſet exercere, ſi vellet, quia ex ſe bonus eſt, nec habet malitiam intrinſecam, vt ſupra diximus. Nec lex charitatis hunc obligat, ne. ſ. ſit illi cadendi ſpiritualiter occaſio, quia ex natura actus potius, vt dixit Scotus, illum ad pœnitendum quam ad peccandum inducit.

Sexta Concluſio. Si ſacerdoti vel miniſtro non incumbit ex officio diſpenſare ſacramentum, ſed quia ſolū eſt vocatus in adiutorium proprij curati, non licet ab eo recipere ſacramētum, ſi eſt notorie malus, & poteſt haberi alius melior, quia non incumbit ſibi ratione officij miniſtrare, nec petens ratione petendi debitum excuſari poteſt, quin ei peccato cooperetur, vel ſit cauſa peccādi, quia ille non obligatur ei aliquo titulo ad conferēdum ſacramentum: Si vero alius melior inueniri non poteſt, ſed æque malus cum iſto, in tali caſu, inquit Scotus, recipiat ſacramentum à ſuo, ſcilicet ab eo, cui in adiutorium à proprio curato

vocatus

vocatus eſt, ſi proprius abeſt. Sed inquiretur, inquit Scotus, an in caſu, in quo non pōt inueniri ſacerdos niſi malus, ad conferendum Baptiſmū, pōt tamen inueniri bonus laicus, ſit bonus laicus ſacerdoti proferēdus? Reſpondeo, quod cum officium miniſtrandi in Eccleſia competit ſacerdoti, dicendum, quod ad iſtum actum magis eſt eligendus ſacerdos malus, quam bonus laicus.

Septima Cōcl. à miniſtro, qui licet poſſit de facto ſacra cōficere, non poteſt tamen ea ſecundum ius conferre. vel quia prohibitus, vel ſuſpenſus, vel reſpectu petentis, quia videlicet non habet ius dandi, quia nec eſt paſtor illius, nec facultatē habet à proprio paſtore, nec ob neceſſitatem, vel aliam ſimilem cauſam videtur illi cōceſſum tale ius, ſemper in talibus caſibus eſt illicitum petere ſacramēta extra neceſſitatis caſum, in quo alius haberi non poteſt, qui licite poſſit ac rite ſacramēta miniſtrare, quia quod ab alio petitur, quod ſine peccato præſtare non poteſt, cōſequenter peccatum ipſum petitur: at in talibus caſib. miniſter cū ſit prohibitus, licite non poteſt ſacramenta miniſtrare; ergo nec licite poſſunt ab eo peti, nec ſufficit illum eſſe paratum ad ea conferenda; etſi fingamus eſſe in actuali eorum diſpēſatione, vt. ſ. Euchariſtiā alijs porrigat, quia eo ipſo, quod miniſter non hēt ius dandi, vel habet illud ſuſpenſum, eſt prohibitum fidelibus directè, ne ab eo accipiant ſacramenta: ac proinde non licet eis accipere ab eo, quantumcumq; ad ea porrigenda ſit expoſitus. Præterea, quia ibi eſt quædam virtualis petitio ſacramenti, qui. n. ad recipiendum accedit, petit illud: at petere ab eo, qui non poteſt dare licite, eſt intrinſece malū; ergo illicitū eſt ab eo recipere, & etiam ibi aliqua ad malum cooperatio.

Ad argumenta in principio articuli poſita.

AD primum reſpondet Scotus, q̃ aut hæreticus, qui mēbrum aridum dicitur, baptizat paruulū in forma & intentione Eccleſiæ, & tūc nihil obeſt paruulo, nec quantū ad ſacramētum, nec quantū ad effectum, vere. n. ille ſacrum & gratiæ effectū confert; aut baptizat adultū, & adhuc cōfert ei ſacrum & effectū eius, ſi c. n. adulto non eſt aliquis malus motus, puta aſſenſus in hæreſim, vel intentio, vt fiat diſcipulus eius, ſed potius eſt in eo diſpoſitio ad effectum Baptiſmi recipiendū neceſſaria, & de tali intelligendi ſunt Auguſtinus, & Ambroſius, cū aiunt virtutem ſacrorum eſſe uitam, quæ non manet in præciſo, cū gratia in eo eſſe nequit: Sed inde non ſequitur, quin per ſacrum ab eo collatum detur ſuſcipienti ipſum, non. n. oportet ipſum vitam gratiæ in ſe habere, vt illam conferat alteri per ſacrum, vnde ſic accedit in corpore myſtico, ſicut ī corpore naturali humano, in quo eſt vna vita oīum partium, & ab eis ordine quodā participatur, quia primo in eodem, ſecundū in alijs, ſecundum quod propinquius ſe habet ad illud principiū vitæ, & ideo ibi per vnam partem non pōt in aliā vita deuenire, niſi iſta pars deriuans prius viuat eadem vita modo ſuo perfecto: ſed non ſic accidit in corpore myſtico, quod eſt Eccleſia, quia non eſt in eo vna vita numero, nec oportet qđ illud membrum, quod miniſterialiter dat vitam alteri, ſit propinquius principio uitæ

in participando vitam, ſed tamen in gradu miniſtrandi: Exemplum eſſe ad propoſitum (inquit Scotus) ſi venæ in corpore non viuerent formaliter, eſſent tamen media miniſtrandi vitam alijs partibus; ſed ratio huius eſt ad propoſitum, quia vita, quæ in ſacramento confertur, non pendet à vita miniſtri, ac proinde ſiue uiuat ipſe, ſiue non, dummodo ſacramenta in forma Eccleſiæ conferat, & cum intentione faciendi id, quod ipſa facit. Ad confirmationẽ dico cum D. Bonauent. qđ ſacramenta ſunt Dei benedictiones, non vero malorum, neque ipſi mali mundant, ſed ſacramentum Dei dans gratiam, etſi ipſi miniſtri ſint ſacramẽta, per quæ confertur, ſed eorum efficaciam non impedit miniſtri malitia, neque immundat ſuſcipientes, niſi ipſi in eadem malitia adhæreant.

Ad ſecundum de Cypriano reſpondet Scotus eleganter, cuius reſponſionem hic de verbo ad verbum inſerere placet: Dico igitur (inquit Scotus) quod aliqua ſunt ita ſimpliciter de ſubſtãtia fidei, quod omnes ẽt ſimplices poſt aliquantulum tempus vſus rationis tenentur ea explicite credere, ſicut ſunt articuli de Incarnatione, & quod Chriſtus eſt natus & mortuus, de quibus ſunt ſolemnitates ſpeciales in Eccleſia, & quos poteſt populus faciliter concipere, quia ſunt de Chriſto homine: Alia ſunt explicite requiſita de ſubſtantia fidei obſeruanda à maioribus Eccleſiæ, vt pote quod Deus eſt Trinus & Vnus, & huiuſmodi ſpiritualia: Alia ſunt, quæ nec neceſſaria ſunt credenda ab iſtis, nec ab ab illis explicite, quia non adhuc illorum veritas eſt declarata per Eccleſiã, cuiuſmodi ſunt multæ concluſiones neceſſario incluſæ in articulis creditis, ſed antequam p Eccleſiã ſint declaratæ & explicatæ, non oportet quemcumque eas credere, oportet tamen circa eas ſobrie opinari, vt ſcilicet homo ſit paratus eas tenere pro tempore, pro quo veritas fuerit declarata: hoc modo dico, inquit Scotus, quod Baptiſmum eſſe ſacramentum nouæ legis neceſſariũ ad ſalutem, ſtatim à principio erat de veritate fidei Chriſtianæ, quia hoc expreſſe habitum eſt in Euangelijs, ſed quod ab hæretico poterat conferri, non ſic ſtatim expreſſum fuit, imo nec tempore Cypriani declaratum, ꝓpter ꝙ circa illã veritatem Baptiſmi declarandã multũ laborauit Auguſtinus; vnde ſi Cyprianus ita ſenſit, ſcilicet apud hæreticos non eſſe Baptiſmum, quod tamen promptus eſſet ſentire omnino circa hoc, quod Eccleſia determinauit, ſicut re vera ita ſe habuiſſe credẽdum eſt, in nullo errauit, niſi forte venialiter peccando, quia nimis aſſeruit illud, ad quod aſſerendum nec rationem, nec auctoritatem cogentem habuit; ratio enim ſua non valet, ſcilicet quod quis non habet, non poteſt dare, quia baptizans non dat gratiam, ſed ſacramentnm, quod etiam in virtute continet propter ordinem efficacem, quem ad eum dicit.

Ad tertium dico, quod Ambroſius loquitur de ſuſcipiente Baptiſmũ ab hæretico, vt fiat ſuus diſcipulus, vt ſuæ hæreſi conſentiat, in ijs enim Baptiſmus non operatur vitam, ſed occaſio eſt mortis, & pollutionis animæ propter ſuſcipientis & miniſtrantis peccatum: & ob id dicit polluere ſuſcipientem.

Ar-

ARTICVLVS III.

Quæ diſpoſitio ſit ad receptionem Baptiſmi neceſſaria, vel ad eius diſpenſationem.

IN hoc articulo breuiſſimè aſſerendum eſt de diſpoſitione neceſſaria tam ex parte cõferentis Baptiſmũ; quã ex parte recipientis: Ex parte illius, ne peccet, ſed digne adminiſtret; ex parte vero iſtius, vt ſacramenti effectum. ſ. gratiam recipiat, & non ſolũ ſacramentum cum ſolo charactere. Ad cuius rei intelligentiam obſerua liquidum eſſe, quod miniſter tenetur ſe ad gratiã præparare, vt digne quodlibet ſacramentum exerceat, taliter ꝙ ſi ſciens & prudens in peccato mortali exiſtens ſacramentum adminiſtrat peccabit mortaliter; quod ita eſſe facile multis ſanctorum Patrum auctoritatibus probari põt, prçterquã quod cõis eſt omniũ Theologorum ſenſus. D. Auguſtinus lib. 2. contra Parmen. c. 10. ſic ait: Omnia ſacramenta cum obſint indigne tractantib. proſunt tamẽ per eos digne ſumẽntib. Et ibidem explicans, quid ſit indigne ſacramentũ tractare, dicit eſſe in peccato mortali ea miniſtrare. Itẽ Gregorius c. vltimo, de cohab. cler. & mul. dicit, quemlibet ſacerdotum pro peccato mortali, quo ad ſe ipſum eſſe ſuſpenſum, non quidem cenſura aliqua Eccleſiæ, qua ob id ſit affectus, ſed quia ratione ſui ſtatus in peccato mortali eſt à miniſtratione ſacramentorum ſuſpenſus ſeu impeditus, quia pro eo ſtatu non poteſt ea licite diſpenſare. Hoc confirmatur ex illo Leuit. 22. Omnis, qui acceſſerit ad ea, quæ conſecrata ſunt, in quo eſt immunditia, peribit corã Domino. Ex quo loco ſic conficio argumentum: Adminiſtranda illa legalia ſacramenta & imperfecta erat ſanctitas & munditia, ſaltem legalis, neceſſaria; ergo ad diſpenſanda ſpiritualia ſacramenta vim habentia ſanctificandi per gratiam neceſſaria, erit vera & ſpiritualis ſanctitas, quæ eſt gratia. Obligatio vero, ad ſic digne tractanda ſacramenta, ipſorum ſacramentorũ & miniſtrorum conſecratione ſuppoſita, ex ipſa rei natura naſcitur; eo. n. ipſo quod hæc ſacramenta ſancta ſunt, & ad animas ſanctificandas inſtituta, & ad ea miniſtranda ſacerdos conſecratur, naſcitur ſtatim obligatio ad ea in gratia miniſtranda. Præterea, quia ipſo iure naturali obtento, ſacerdotes & alij obligantur ad non faciendum irreuerentiam ſacramentis: at ſine dubio in ſacramenta irreuerenter ſe habet, qui peccati mortalis immunditia infectus ea tractat & adminiſtrat, ſancte enim, quæ ſancta ſunt, tractari debent: at re vera quantum eſt ex ſe contaminat ſacramentum tractando illud tanquam rem profanam, qui immundus ad illud diſpenſandum accedens, non dijudicans, neque diſcernẽs pretioſum à vili, neque miniſterium ſacramentorũ à profano. Hoc intelligitur non de quacumque actione ſacra & bona, ſed de illa, quę ſpecialiter eſt conſecrata & ſanctificata Deo, atque ſpeciali titulo eſt actio ipſius Dei, & inſtrumentum eius ad ſanctificandos homines; quo circa de ſolis actionibus ſacramẽtalibus prędicta intelligantur.

Secundo obſerua, prædictam quæſtionem intelligi de adultis ſolum, cũ de ſuſcipientibus Baptiſmum eſt ſermo; infantes enim non ſunt propriè diſpoſitionis capaces, cum vſu ratio-

nis careant; hoc per infantes intelligimus ſi grandiores ſint ætatis, dummodo vnquam ratione vſi fuerint, per adultos vero contra intelligimus omnes, quibus aliquando vſus rationis adfuit, quamuis contingat deinde etiam fieri amentes. Quæſtio mouetur etiã de effectu grãtiæ ſanctificãtis, nõ vero de charactere, nam de eo certum eſt, nullam expoſcere in ſuſcipiente diſpoſitionem, præter voluntatem ſuſcipiendi ſacramentum, quia vt ait Innocen. ſacramẽtum imprimit characterem, vbi non inuenit obicem contrariæ uoluntatis obſiſtentem, hæc enim volũtas ad veritatem ſacramenti ſufficit, quod verum eſſe nequit, niſi characterem imprimat; nã ſi dum imprimit eſt inualidum & reiterandum, quod vero reiterare non dicetur, cum primũ inualide ſit collatum; ſupponimus ergo in quæſtione, verum ſuſcipi ſacramentum, & per conſequens hominem ad ipſum cum ſufficiente voluntate ſuſcipiendi accedere, & characterem ſuſcipere; & inquirimus, an ad vlteriorem effectum ſuſcipiendum, vt puta gratiã ſanctificantem, alia ſit in eo neceſſaria diſpoſitio ex parte voluntatis, nam quo ad intellectum inter omnes Catholicos, imo inter hæreticos cõſtat, neceſſariã eſſe fidem, quia vt ait Paulus ad Hebr. 11. Sine fide impoſſibile eſt placere Deo. Et Matt. vlt. Qui crediderit, & baptizatus fuerit, ſaluus erit, qui vero non crediderit condemnabitur; igitur ad receptionẽ gratiæ per Baptiſmum fides in intellectu ſuſcipientis eſt neceſſaria; non enim gratia Dei ſine fide eſſe poteſt, imo neceſſario ex lege Dei præſupponit in ſubiecto, cui ipſa eſt infundenda; nam cum per gratiam homo placeat Deo, & ſine fide placere non poteſt, optime ſequitur, gratiam nõ poſſe eſſe in aliquo ſubiecto, in quo fides non ſit. In hac re immerito tribuitur ab aliquibus Scoto, quod ipſe ad ſuſcipiendum effectum Baptiſmi, ut puta gratiam, ſolum requirat in ſuſcipiente voluntatem recipiendi ſacramentum ſine fictione, hoc eſt, cum intentione recipiendi quod confert Eccleſia, & ſine actu vel voluntate peccati mortalis, vltra enim hoc in habente peccatum mortale aliam requirit diſpoſitionem, vt puta attritionem, vt expreſſe poſtea in concluſionibus oſtendemus. Eadem ſententia tribuitur Caietano, tertia par. quæſt. 86. art. ſecundo, in ſolut. ad primum, vbi aſſerit, Baptiſmum nõ ſupponere actum pœnitentiæ perfectum, ſed illum ſecum afferre cum alijs virtutibus infuſis, quoniam ſicut Baptiſmus datur in remiſſionem peccatorum, ita qui baptizatur ſuſcipit illum in remiſſionem peccatorum: at per hoc in ipſa ſuſceptione Baptiſmi ſubijciendo ſe illi, & fatetur ſe peccaſſe, & deteſtatur priorem vitam moriendo illi, & ſubijcit ſe Deo, vt nouum Chriſti membrum. Sed quidquid ſit de Caietano, de quo non curo, illud falſo Scoto tribuitur. Secunda ſententia eſt Gabrielis, 2. diſt. 32. qõ. prima, ponentis differentiam inter effectum remiſſionis peccati originalis, & gratiæ infuſionem, ac inter talium peccatorum remiſſionem; ad primi effectus ſuſceptionem aſſerit ſufficere voluntatem ſuſcipiendi Baptiſmum, ad alios vero aliquam aliam expoſcit diſpoſitionem, vnde ait. Quod ſi quis accedat non voluntate ſuſcipiendi Baptiſmum, & cum complacentia peccati mortalis, conſequetur remiſſionẽ peccati originalis, non vero gratiam,

nec

nec actualis peccati remiſſionem.

Prima Conclu. Qui vt miniſter, cui ex officio incumbit, miniſtrat ſacramento, tenetur ſe ad gratiã præparare. Concl. hæc ex dictis 1. notab. eſt ſatis manifeſta, nec alia indiget probatione; & intelligitur, quando ipſe miniſter ſe in peccato eſſe nouit; nam ſi peccati mortalis non ſit conſcius, ſed ſi ſe quantum poſſibile ſit, cognoſcit eſſe in gratia repoſitum, tali præparatione non indigebit; nec ſi in peccato ſe eſſe cognoſcit ſatisfaciet huic obligationi, ſi ſolam attritionẽ habeat, quia de ſe talis adminiſtratio expoſcit miniſtrum in ſtatu gratiæ, vt digne fiat, licet à peccato excuſari non poſſit, inculpabiliter exiſtimans eſſe illã contritionem, quia talis ignorantia ex cuſat à culpa.

Sed forte inquies, an quando præſcientia peccati mortalis præcedit, teneatur miniſter ante adminiſtrationem ſacramenti confeſſionem præmittere? Reſpondeo, ad eam nullo præcepto teneri, ſi ſola ratio adminiſtrandi ſacramentum interueniat abſque ſacramenti ſuſceptione; quia tale præceptum in primis non eſt naturale abſolutè; neque ex ſola ſacramentorum inſtitutione poteſt colligi, quia moralis diligentia, quã miniſter præmittere tenetur, vt ſe ad gratiã præparet, ſatis adhiberi põt per contritionẽ; neq; eſt præceptum diuinũ poſitiuũ, quia neq; ex ſcriptura habetur, neq; ex traditione; neq; eſt præceptũ eccleſiaſticum, quia tale non eſt in iure, neque ex conſuetudine colligi poteſt, in ſola Euchariſtiæ celebratione tale pręceptum inuenitur, ſed non præciſe ratione miniſtrationis eius, ſed ratione receptionis ſacramenti; eſtq; peculiare pręceptum diuinum poſitiuum de hac re, vt ſuo loco dicemus. De Diacono vero & Subdiacono, an peccent mortaliter adminiſtrando actum ſuorum ordinum, eſt difficultas, & contrarię ſunt ſententiæ, cæterum me ab hac re expediendo dico cum Scoto in 4. d. 1. qõ. 5. art. 6. & d. 24. art. 4. quæſt. 1. quod non peccãt mortaliter, quia materia non eſt adeo grauis, vt ex natura ſua cenſenda iniuria vel ſacrilegiũ graue hmõdi actionẽ ĩ peccato mortali exequi, contemptu diuino excluſo. Idipſum ſentio de Epiſcopo aliqua ſacramentalia exercẽte, vt confectiones Chriſmatis, & Eccleſiarum conſecrationes, & hoc per ſe loquendo. Vnde S. Tho. 3. par. quæſt. 64. art. 6. ſolum de miniſtro ſacramẽti dicit, eſſe peccatum mortale illud exercere in peccato mortali; & in ſolut. ad primum, reddit ſpecialem cauſam, quia. ſ. illæ actiones ſunt ſpecialiter conſecratæ, ita Caietanus tom. ſecundo, opuſc. tract. 10. Idem etiam iudicium habendum eſt de prælato corrigẽte ſubditum, vel pŗdicatore p ŗdicante, aut de iudice iudicante, cum ipſi in ſtatu peccati mortalis exiſtunt, quod ſcilicet, non peccant mortaliter p ſe loquẽdo, & ſublato contẽptu; nec peccat mortaliter is, qui ob neceſſitatem priuatim adminiſtrat ſacramentum, non vt miniſter ex officio, ſed eo modo, quo laicus poteſt illud adminiſtrare, vt Baptiſmum, etſi in peccato mortali exiſtens illud adminiſtret, ita D. Thom. vbi ſupra, in ſolut. ad tertium, & in quarto diſt. 24. quæſtio. prima, art. tertio, quæſtiuncula quinta, Silueſt. uerbo Baptiſmus nume. 4. Richard. etiam in quarto diſt. quinta, art. tertio, quæſt. tertia. Ratio eſſe põt, obligatio præparandi ſe ad gratiã non oritur pręciſe ex ſan-

ctitate ſacramenti, neq; ex eo, quod Chriſtus in illo opere eſt principale agens, ſed præter hæc quæ multũ ad hanc obligationẽ conferant, adiungendum eſt, quod hi, qui ſacramẽtum porrigit, in ipſo modo adminiſtrãdi ſe gerat vt perſona ſpecialiter ex officio deputata & cõſecrata ad illud munus peragendũ; deputati ergo & conſecrati ad ſacramenta adminiſtranda ex ſpeciali hac ratione & ſacramenti ſanctitate, ex præcepto obligantur ad digne, & in ſtatu gratiæ adminiſtrãda ſacramenta, non vero laici hoc in neceſſitate exercẽtes in iis, in quib. ſibi licet, vt in collatione Baptiſmi. Et quamuis hæc obligatio digne adminiſtrãdi ſacramenta ex ſanctitate ſacramenti, & principalis agentis oriatur, non tamẽ reſpectu cuiuſcumque, ſed reſpectu eius, qui ad hoc munus eſt deputatus & conſecratus, nam licet omnes teneantur debitam ſacramento exhibere reuerentiam, vt auctori eius, non tamen idem modus reuerẽtiæ ab omnibus exigitur, ſed ab vnoquoq; iuxta capacitatem ſuam & ſui ſtatus.

Sed obijcies forte: Ergo ſi laicus ad miniſtrans ſacramenta in ſtatu peccati mortalis mortaliter non peccat, ſequitur quod contrahentes matrimonium in peccato mortali non peccent mortaliter, quia ſunt laici. Reſpondeo negãdo conſequentiã. Primo, quia ipſi contrahentes ſunt proprij miniſtri illius ſacramenti, & ad hoc deputati, & ideo illud in peccato mortali adminiſtrantes peccãt. Secundo reſpõdeo cum Scoto in 4. d. 2. q. 5. concedendo conſequentiam, quia cõtrahentes nõ ſunt miniſtri conſecrati ad illud munus, & ideo non peccant, eo quod in mortali illud ſacrum adminiſtrãt, ſed quando in mortali illud recipiunt.

Sed dices ſecundo, ex dictis ſequi, ſacerdotẽ exercẽtem actum, ad quẽ non eſt neceſſaria conſecratio, nõ peccare mortaliter, vt ſi Euchariſtiam in peccato adminiſtret infirmis, dũ modo illam non recipiat, nec conficiat, quia ad miniſtradum ea non videtur per ſe requiri aliqua cõſecratio in miniſtris. Reſpondeo, cõſecrationem poſſe dici non neceſſariã ad aliquem actum dupliciter: primo, quia ſine illa poteſt ille actus valide fieri, & cũ fructu, & in hoc ſenſu negetur ex dictis ſequi, omnem actionem, ad quã non eſt ſimpliciter neceſſaria conſecratio, poſſe licite fieri à ſacerdote extra ſtatum gratiæ, alioquin poſſet etiã ſacerdos ſolẽniter baptizare in ſtatu peccati mortalis, quin ipſe peccaret mortaliter. Alio modo dicitur conſecratio neceſſaria ad aliquem actũ, vel ſacramenti diſpoſitionem, quia per ſe lõquendo miniſter conſecratur ad illũ actum ſeu miniſterium, quod propterea exerceri non poteſt, tanquam à miniſtro publico, niſi ab eo, qui eſt ad illud conſecratus: & hoc modo non ſolum conficere, ſed etiam diſpenſare Euchariſtiam per ſe fit à miniſtro conſecrato; & ideo ſi fit in mortali, graue peccatũ erit. Hinc ſequitur ſacerdotẽ etiam in neceſſitate ſacramentum pęnitentię adminiſtrantem grauiter peccare, quia ille actus eſt proprius ordinis ſacerdotalis, & neceſſitans ſuſcipiẽtis eſt impertinens ad excuſandum. Idem dicendum de adminiſtrante Vnctionem, Confirmationem, & Ordinem, quæ ſunt minoris neceſſitatis ſacramẽta. Sed de ſacerdote miniſtrãte ſacramentum Baptiſmi in neceſſitate ſine ſolemnitate, poterit eſſe dubitatio, an peccet mortaliter, ſi in ſtatu peccati mortalis illud adminiſtret?

Et

Et reſpondeo negatiue, quia re vera tunc non baptizat ſicut miniſter ex officio, ſed ſubuenit neceſſitatem petenti, eo modo, quo latius etiam id eſ ficere poteſt.

Secunda Concluſio. Qui accedit ad Baptiſmũ cũ intentione ſuſcipiendi illud cũ cõplacẽtia tamen alicuius peccati mortalis licet characterem recipiat, non tamen remiſſionem peccati originalis. Concluſio eſt contra ſententiam Gabrielis ſupra poſitam, qui aſſerebat in tali caſu hominem recipere remiſſionem peccati originalis, non vero gratiam. Sed prima pars cõcluſionis probatur, tum quia ſacramentalis operatio imprimit characterem, vbi non inuenit obicem contrariæ voluntatis obſiſtentem, vt diffiniuit Innocent. idque nos in præcedentibus docuimus: ſed recipiens Baptiſmum in hoc caſu non habet obicem contrariæ voluntatis, imo conſenſum in Baptiſmo; ergo recipit characterẽ. Preterea quia character nullam diſpoſitionem prærequirit in baptizando, niſi aſſenſum, nam ſicut in facto eſſe cum omnibus peccatis ſtat, ita in fieri nullum peccatum eſt ei impedimentum, ſolum .n. eius impreſſionem impedit voluntatis diſſenſus, qui in noſtro caſu non inuenitur. Secunda pars concluſionis probatur, quia ut ſupra docuimus, nullum peccatum etiã originale deletur de potentia ordinaria ſine infuſione gratiæ, vt docet Scotus in 4.d.2. qũ. 6. vbi de põa ordinata, idq; docet quaſi apertis verbis Cõc. Trident. ſeſſ. 6. vbi dicitur, peccatum, in quo homo naſcitur filius Adæ, non remitti niſi per iuſtificationem, quæ eſt translatio ab eo ſtatu, quo homo naſcitur primo filius Adæ, in ſtatum gratiæ & adoptionem filij Dei, quam translationem dicit fieri in Baptiſmo per infuſionem gratiæ & donorum, tanquam per formalem cauſam. Et ſeſſ. 5. can. 2. idem docet, & c. ſecunda, concludit, per Chriſti gratiam, quę in Baptiſ. cõfertur reatum originalis peccati remitti, & totum id, quod veram ac propriã rõnem peccati habet, nulli ergo peccatum originali remittitur, niſi cui confertur gratiam, quæ nullũ peccatũ mortale ſecum admittit, ſed omnia à ſubiecto, in quod intrat, expellit; ergo cum remiſſio peccati originalis per gratiã fiat, non remittitur ſine ea. Pręterea ſicut certum eſt, vnum peccatum mortale non remitti ſine alio, quia nullum remittitur ſine infuſione gratiæ, cui quodlibet peccatum mortale opponitur, ita non remittitur peccatum originale ſine mortali, quia ſicut hoc non remittitur] ſine gratia, ita etiam illud: at gratia quantumuis minima omnia peccata expellit à ſubiecto; vnde ſententia Gabrielis Catholicæ veritati oppugnat. Ex ijs infertur nullum eſſe inconueniẽs, aliquem baptizari vere, qui non recipiat gratiam propter obicem, qui ſoli gratiæ opponitur.

Tertia Concl. Qui ad Baptiſmum accedit propter peccata actualia commiſſa, vt gratiã recipiat, neceſſario dẽt actualium peccatorũ attritionem habere, itaque non ſufficit voluntatẽ habere ſuſcipiendi Baptiſmum, ſed neceſſaria eſt aliqua alia volũtatis diſpoſitio, quę conſiſtit in aliquali conuerſione ad Deum cũ deteſtatione prioris vitæ ſeu peccatorum actualium præcedentium Baptiſmum, & eſt ſermo de alijs. Concluſio eſt certiſſima, & conſenſu omnium approbata, quã etiam Scotus aperte fatetur in 4. d. 4. q. 5. vbi aſſerit, fictum accedere ad ſa-

cramentum Baptiſ. recipiendum, qui accedit cum peccato mortali, vel actu præſenti vel præterito, de quo nullo modo atteritur, vel conteritur, nec alibi contrariũ docuit, etiamſi multoties dicat, abſolute Baptiſmi gratiam recipere, qui obicem non ponit, vbi per obicem non ſolũ intelligit peccatum actuale, aut præteritum, quod actu placet, ſed etiam eorũ impœnitentiam. Conclu. probatur, quia Petrus Actor. 2. dicebat: Pœnitemini, & baptizetur vnuſquiſq; veſtrum: Auguſtinus in lib. de vera & fal. pœnit. cap. 18. ait Baptiſ. ſine pœnitentia nunquam profuit ei, qui peccauit ſpontanee. Et Fulgoſ. lib. de fide ad Petrum ca. 3. ait: Firmiſſime tene, & nullatenus dubites, exceptis illis, qui pro nomine Chriſti baptizantur, ſuo ſanguine nullum hominem accepturum vitam æternam, qui non hic à malis fuerit per pœnitentiam & fidem conuerſus, & per ſacramentum fidei & pœnitentiæ idẽ per Baptiſmum liberatus; & maiorib. quidem neceſſarium, & de peccatis ſuis pœnitentiam agere, & fidem Catholicam ſecũdum regulam veritatis tenere, & ſacrum Baptiſmi accipere.

Quarta Concl. Ad effectum Baptiſmi obtinendum, non eſt neceſſaria cõtritio, ſed ſufficit attritio, et cognita, nec etiam neceſſe eſt, vt exiſtimetur contritio. Prima pars huius cõcluſionis eſt contra Gabrielẽ in 4. d. 4. q. 2. & d. 14. q. 2. & cõtra Marſ. in 4. q. 2. in principio: eſt tamen Scoti in 4. d. 4. q. 5. & d. 14. q. 4. ar. 3. Durandi in eadem d. q. 2. ad ſecundũ. D. Tho. in 4. d. 6. q. 1. art. 3. quæſtiuncula prima, & eſt cõmunis Theologorũ ſnĩa, quæ ex ſupradictis ſatis colligi põt, ſi quidẽ oſtendimus, Baptiſmũ, & pœnitentiam primã gratiam conferre: at ſi contritio eſſet neceſſaria ad ipſum Baptiſmũ, ſupponeret gratiã in ſuſcipiente, quia cõtritio nõ eſt ſine gratia, ſi perfecta ſit, & ex conſequenti primã gratiã non cõfert. Præterea Conc. Trid. ſeſſ. 14. 16. & 17. dicit ad comparandam iuſtitiam cum ſacramento pœnitentiæ non eſſe neceſſariã cõtritionẽ, ſed attritionẽ ſufficere; ergo multo minus erit neceſſaria in ſacramento Baptiſmi, in quo facilier eſt via ad gratiã, vt idem Conc. cõcedit. Et ratio ſumitur ex propria huius ſacri inſtitutione, eſt. n. inſtitutum per ſe ad regenerandũ hominẽ in nouã creaturã; ergo per ſe inſtitutum eſt ad remiſſionẽ peccati originalis; ergo ſicut in naturalib. generatio per ſe fit ex priuatione formę, q̃ per generationẽ inducitur, atq; excludit priuationẽ à ſubiecto ita ĩ ſupranaturalib. ſupernaturalis regeneratio p ſe loquẽdo fit ex priuatione iuſtitię & gratię ad gratiã & iuſtitiã, q̃ per illã inducitur, excluditq; priuationẽ illã ſ. peccatũ naturę, & quodlibet, qd in ſubiecto reperit, & cõſequenter non ſupponit peccatũ remiſſũ, aut hoĩem iuſtificatũ, ſed remittit peccatũ, & iuſtificat hoĩem, nãq̃uo per ſe Baptiſmus ordinaretur ad dãdã iuſtitiã, & vitã ſpũalẽ, ſi prius latã illã pręſupponeret; aut qualis inſtitutio, vtilitas, aut efficacia remedij cõtra peccatũ, ſi ſẽper illud ablatũ ſupponeret? Ex quo ſequitur, hoc ſacrum non ſupponere cõtritionẽ veram, & ſuũ confert effectũ, quia alias diſponeret peccatũ remiſſum. Vnde Scotus in 4. d. 23. concl. 2. loquendo de ſacramẽto Vnctionis ait: Patet quod nullus eſt capax huius ſacri digne niſi ſit in gratia, iſtud. n. ſacramentũ non eſt remediũ acquirendi gratiã, quia ad hoc ſũt Baptiſmus, & pęnitẽtia: at ſi Baptiſmus eſt inſtrumentũ acquirẽdi gratiã non ſuppo-

ſupponẽdo eã, (hoc.n. Scotus intelligit p verbũ, acqrere, vt plane ex eius littera colligitur, quia aſſerit, vnctionem non digne accipi, niſi in gratia, quia non eſt inſtrumentum acquirendi gratia ſicut Baptiſmus) ergo vere primam gratiam confert, & conſequenter non prærequirit contritionem tanquam diſpoſitionem, quæ neceſſario eſt contritio. Præterea ad digne ſuſcipiendam contritionem ait, prærequiri gratiam in ſuſcipiente, nõ autem in ſuſcipiente Baptiſmum; ergo Baptiſmus per ſe non ſupponit contritionem, vt ſuſcipiatur, quia neceſſario eſt cauſa gratiæ. Secunda eiuſdem concluſionis pars probatur, quia ſi ex præcedenti concluſione cõſtat, non eſſe neceſſariam contritionem, ex quarta concluſ. liquet, pœnitẽtiam eſſe neceſſariam ad Baptiſmũ, euidenter ſequitur, ſufficere attritionem, quia nulla alia pœnitentia excogitari poteſt, quæ ad id ſufficere poſſit. Tertia pars cõcluſionis probata eſt, quam expreſſe tenet D. Thom. 3. par. quæſt. 68. articulo quarto, vbi ait, peccatoribus dandum eſſe Baptiſmum, etiamſi ſint mali, & reatum præteriti peccati habeant, quia eſt, inquit, ad hoc ſpecialiter inſtitutus, vt per ipſum peccatorum ſordes mundentur, vt patet per illud ad Epheſ. 5. Mundans cum lauacro aquæ in verbo vitæ, at quæſt. 64. articulo tertio, ad ſecundum ſic ait: Baptiſmus eſt ſpiritualis regeneratio, quæ eſt mutatio a non eſſe ſpirituali, ad eſſe ſpirituale, & datur per modum ablutionis, & ideo quantum ad vtrumque non inconuenienter accedit ad Baptiſmum, qui habet conſcientiam peccati mortalis: at habere conſcientiam peccati mortalis, non eſt ſolum hominem cognoſcere ſe peccaſſe, in hoc enim ſenſu etiam ad Euchariſtiam homo conſcius peccati digne accedere poteſt, quod tamen D. Thom. negat, in hoc conſtituens differentiam inter Baptiſmum & Euchariſtiam, quod ad Baptiſmum poteſt quis digne accedere, etiam peccati conſcius, non vero ad Euchariſtiam; ergo habere conſcientiam peccati mortalis, eſt exiſtimare ſe eſſe in peccato mortali, quod ſibi non eſſe remiſſum cognoſcit; at qui hanc conſcientiam habet, neceſſariũ eſt vt exiſtimet, ſe non eſſe contritum; ergo cum exiſtimatione hac & conſcientia poteſt quis ad Baptiſmum digne accedere, & conſequi effectum eius. Idem diſcrimen conſtituit D. Thom. inter Baptiſmum, & Euchariſtiam, eadem 3. par. quæſt. 80. art. 4. vbi ſic ait, Euchariſtiam, quia eſt medicina confortatiua, non eſſe dandam niſi liberatis a peccatis, ſecus vero de Baptiſmo eſſe & pœnitentia, quæ ſunt quaſi medicinæ purgatiuæ, quæ dantur ad tollendam febrem. Eandem ſententiam tenet Cano Cord. libro primo qđæſ. Theol. quæſt. 2. Scotus in quarta diſt. 6. quæſtio. prima, articulo ſeptimo.

Quinta cõncluſio. Probabilis eſt opinio aſſerentium, ſufficere attritionem veram naturalem ad Baptiſmi receptionem, ſed probabilior eſt ea, quæ aſſerit eſſe neceſſariam attritionem ex auxilio ſpeciali veram prouenientem, veram & realiter exiſtentem, nec ſufficere exiſtimatam. Prima pars huius concluſionis patet ex auctoritate Doctorum eam defendentium, ita tenet Sotus lib. 2. de natura & gratia capitulo quinto, vbi ſignificat, ad id ſufficere dolorem ex motiuo humano conceptum, qualis eſt in-

famiæ

famiæ metus aut mortis. Idem tenet Cano. de pœnitentia cap. 3. vbi generaliter videtur docere, hominem quacumque ratione accedentem ad Baptiſmum cum bona fide, exiſtimando ſe eſſe ſatis diſpoſitum effectum eius conſequi, & ſi re vera non ſit diſpoſitus. Fundamentum huius opinionis eſt, quia vt ſic diſpoſitus, non ponit obicem ſacramento in ordine ad gratiam, quia non habet voluntatem alicui peccato adhærentem: at ſacramentum dat gratiam non ponenti obicem. Et confirmatur, quia minor diſpoſitio requiritur ad gratiam cum Baptiſmo, quam cum pœnitentia, vt Concil. Trident. ſignificat ſeſſ. 14. cap. 1. ob id etiam ait, ſacracramentum pœnitentiæ dici a Patribus laborioſum eſſe magis quam Baptiſmum, quia maior dolor requiritur in eo quam in Baptiſmo: ſed in ſacramento pœnitentiæ ſufficit attritio ſupernaturalis; ergo in Baptiſmo ſufficiet naturalis. Secunda pars eiuſdem concluſionis oſtenditur, quia gratia eſt ſupernaturalis forma; ergo diſpoſitio ad eam debet eſſe ſupernaturalis, vt debita proportio inter diſpoſitionem & formam ſeruetur: ſed attritio eſt diſpoſitio ad gratiam; ergo debet eſſe ſupernaturalis. Præterea quia pœnitentia eſt neceſſaria reſpectu peccatorum actualium in eo, qui ad Baptiſmum accedit, quia debet eſſe actus abſolutus & efficax, quo vita præterita deteſtetur, & emendare proponatur, etſi non ita eminens, vt ſit immediate ad gratiam diſpoſitio: ſed talis non poteſt eſſe niſi ſupernaturalis; ergo attritio, quæ ad Baptiſmum diſponit, ſupernaturalis eſſe debet. Tandem in Concil. Trident. ſeſſ. 6. requiritur ad iuſtificationem, quæ per Baptiſmum fit in re, vel in voto ſupernaturalis diſpoſitio; ergo non erit ſufficiens attritio naturalis. Quod vero non ſufficiat attritio exiſtimata, probatur, quia ipſa non requiritur vt præcepta ſolum, ſed etiam vt medium ad iuſtitiam neceſſarium, ſicut ad remiſſionem peccatorum extra ſacramentum eſt neceſſaria vera, & ſupernaturalis pœnitentia: ſed in iis, quæ ad ſalutem ſunt neceſſaria neceſſitate medij non ſufficit ad ſalutem exiſtimatio, ſi re vera non exhibeantur; ergo non proderit exiſtimatio attritionis, ſi in re non exiſtat, quia ad hunc effectum non videtur minus neceſſaria attritio in ordine ad Baptiſmum, quam contritio in ordine ad remiſſionem peccatorum actualium extra ſacramentum. Minor probatur, nam quid quæſo proderit, quòd quis exiſtimet ſe abſolui a ſacerdote, ſi re vera ille non eſt ſacerdos?

Ad argumenta in principio Controuerſiæ poſita.

AD primum reſpondeo, quod vt dicit Hugo, bifariam poteſt aliquid per iocum fieri. Primo animo & intentione illud verè efficiendi, etſi finis extrinſecus ſit iocus, aut animi oblectatio, quæ ſubſtantiæ ſacramenti non contrariatur, non enim finem intrinſecum actionis deſtruit, ſed extrinſecum addit, quod non veritatem, ſed honeſtatem actionis tollit, quæ ſane non eſt de ſacramento ſubſtantia. Secundo poteſt aliquid per iocum fieri, ita vt intentio ſit ficta & ſimulata, nec fiat animo actionem conficiendi, nec cum intentione aliqua faciendi, nec eo modo, quo vere ab alio, a quo ſumpta eſt, fieri conſueuit.

uit. Nunc dico, quòd ſi actio baptizandi priori modo fiat, & animo & intentione, qua Chriſtiani eam facere ſuper paruulos ſuos conſueſcunt, vere per eam Baptiſmus efficitur, qua ratione factam eſſe illam actionem a puero illo in argumento commemorato concedendum eſt, id quòd coniecturis aliquibus Alexandrum collegiſſe, maxime ex eo, quia Athanaſius ſolos catechumenos baptizabat. Idem dicendum videtur de puero Hebræo ab alio puero baptizato, ad hiſtoriam.

Ad ſecundum dico, quòd ebrioſus eſt, qui ad ebrietatem eſt aſſuetus, qui non ſemper eſt ebrius, quia non ſemper ab vſu rationis eſt impeditus; verum ergo dicit Auguſtinus: Non timeo ebrioſum, aſſuefactum ad ebrietatem generaliter, quia illa conſuetudo mala non prohibet quin Baptiſmus ab eo collatus ſit bonus, quia conſuetudo illa non aufert ab eo rationis vſum. Vnde attende differentiam inter ebrioſum & ebrium: primum enim dicit habitum, ſecūdum actum; primum non tollit ex ſe rationis vſum, ſed ſecundum. Vnde Auguſtinus non dixit: Non timeo ebrium, ſed ebrioſum; ebrius enim actu rationis caret; & conſequenter non poteſt vt ſic intentionem habere; ebrioſus vero non caret actu rationis, & vſu actuali eius, niſi dum ebrius eſt, ac proinde intentionem habere poteſt.

Ad tertium ex Auguſtino deſumptum reſpondeo, Auguſtinum ibi nihil aſſerere de intentione baptizantis, ſed nec ipſum proinde negare, immo ſupponit intentionem baptizantis, & ait, valere Baptiſmum, ſi in baptizato non ſit ſimulata intentio, ita quòd foris conſentire videatur, cum intus diſſentiat. Ad alteram vero partem argumenti dico, quòd Durandus reſpondet, Auguſtinum eſſe intelligendum cum dubium eſt de intentione iocoſa, qualis fuerit, an omnino ficta, an vera; in quo dubio expectanda eſt reuelatio, ſed certe in eo dubio ad reuelationem recurrere non oportet, nam ſi ſacramentum eſt iterabile iterandum eſt abſolute; ſi vero iterabile non eſt, ſub conditione iterandum eſt, ſi dubium eſt probabile.

Finis Controuerſiæ Quartæ.

CON-

De Sanctiſſimo Euchariſtiæ Sacramento.

An Euchariſtia ſit noua legis Sacramentum.

PArs negatiua probatur. Primo, quia ſacramenta nouæ legis efficiunt quod ſignificant: ſed Euchariſtia non efficit ſuum ſignificatum; ergo non eſt ſacramētum nouæ legis. Conſequentia eſt optima cum maiori, ex Concil. Florent. deſumpta. Minor oſtenditur, quia Euchariſtia ſignificat corpus & ſanguinem Chriſti ſub ſpeciebus ſacramentalibus contineri, quæ tamen non efficit, nam neque illæ ſpecies, neque aliquæ creaturæ habent vim ſuper illam; ergo, &c.

Secundo. Sacramenta nouæ legis habent aliqua verba pro forma: ſed Euchariſtia illa non habet: ergo non eſt nouæ legis ſacramentum. Minor probatur, quia verba, quæ ſunt forma ſacramenti, ſunt ſimul cum ſacramento, vt in alijs ſacramentis videre licet: at verba Euchariſtiæ non ſunt ſimul cum eo, tum quia Euchariſtia manet verbis nō manentibus, tum quia dum verba ſunt in prolatione, non eſt Euchariſtia, ſed in fine prolationis.

Tertio. Euchariſtia nihil ſignificat; ergo non eſt ſacramentum, quia de ratione ſacramenti eſt ipſa ſignificatio, vt in ſuperioribus vidimus. Probo antecedens, quia iuxta Ariſtot. 4. Metaph. t. cap. 10. quod non ſignificat vnum, nihil ſignificat: ſed Euchariſtia non ſignificat vnum, ſed plura, ſicut ſunt ibi plura ſigna, nam aliud ſignū eſt ſpecies panis, aliud ſignum eſt ſpecies vini, & habent aliud & aliud ſignificatum, quia vnius ſcilicet ſpeciei panis ſignificatum eſt corpus Chriſti, & alterius, ſcilicet ſpeciei vini eſt ſanguis Chriſti; ergo vel non ſignificant vnum, vel ſunt plura ſacramenta.

Quarto. Quia ſacramentum nouæ legis eſt ſignum gratiæ collatæ: ſed Euchariſtia non eſt huiuſmodi, quia manet in altari facta conſecratione, & nulli per ipſum datur gratia; ergo &c.

In hac Controuerſia ſic procedam. Primo inquiram de quæſito principali. Secundo. An Chriſtus aliquibus verbis conſecrauerit, & quæ fuerint. Tertio. An hæc verba (Hoc eſt corpus meum) ſint forma conſecrationis panis, & illa alia, quę ponuntur in Canone Miſſæ, ſint forma conſecrationis calicis. Quarto. An hæc oratio (Hoc eſt corpus meum) ſit vera. Quinto. An plures ſacramentales formæ a miniſtris debitè prolatę ſimul vel ſucceſſiue conſecrationem eiuſdem materię efficere poſſint. Vltimo ad omnes rationes nunc poſitas.

ARTICVLVS I.

An Euchariſtia ſit noua legis ſacramentum.

DE hac quæſtione diſputant Scholaſtici Doctores in 4. d. 8. & Scotus eadem diſt. q. 1. Alenſ. 4. par. q. 10. S. Thom. 3. par. q. 12. art. 1. Ad cuius in-

intelligentiam ponenda eſt ratio quid nominis Euchariſtiæ, & ſimul inquirendum, an illi rationi poſſit aliquid a parte rei vere ſubeſſe, vt inde colligatur, rationem illam non eſſe in ſe falſam; dicitur autem in ſe falſa, quando partes eius ſecum pugnant, nec aliquid vnum a parte rei ei correſpondere poteſt, qualis eſt ratio Chimæræ; eſt ergo ratio quid nominis Euchariſtiæ ſecundum Scotũ vbi ſupra in hunc modum aſſignanda, Sacramentum corporis & ſanguinis Chriſti veraciter contenti ſub ſpeciebus panis & vini, poſt conſecrationem factam a ſacerdote, ſub verbis certis cum debita intenſione prolatis, ex inſtitutione diuina, veraciter ſignificans corpus Chriſti, & ſanguinem ſub eis realiter contineri. Ratio hæc etſi tibi lõga videatur, eſt tamẽ aptiſſima, & diſtincte explicans ea, quę in alijs diffinitionibus ſupplenda videntur, vt iſta ratio Euchariſtiæ intelligatur. Dixi in primis, Euchariſtia eſt ſignum corporis & ſanguinis Chriſti, nõ quidem quaſi in figura ibi exiſtentis, ſed ſecundum rẽ, proinde enim dicitur in diffinitione veraciter contenti, quia non eſt ibi ſicut in ſigno tantummodo, ſed ſecundum veram & realem præſentiam, quod magis explicatur in finalibus verbis, cum dicitur ſignificans corpus & ſanguinem Chriſti ſub eis realiter contineri, ſignificatum huius ſacramenti eſt duplex: Primum realiter contentum in eo, ſcilicet corpus Chriſti verum, & eius ſanguis; ſecundum vero ſolum eſt ibi tanquam in ſigno, quod eſt corpus Chriſti myſticum. Illud primum ſignificatum tangit Scotus in diffinitione Euchariſtię, cum dicitur ſacramentum corporis & ſanguinis Chriſti: Dicitur vlterius, facta a ſacerdote, vt intelligas, nullum, cuiuſuis gradus aut dignitatis ſit, poſſe Euchariſtiam cõficere niſi ſacerdotali charactere fuerit inſignitus: Dicitur ſub certis verbis, vt intelligas eſſe in hoc ſacro verba determinata ad eius effectionem, vt alijs præter quam cũ illis fieri non poſſit: Dr̃ etiam ex diuina inſtitutione ſignificans, vt aduertas ſacramentum hoc a ſolo Deo fuiſſe inſtitutum, vt ſupra late oſtendimus; nullus enim alius a Deo poteſt ſacramẽta inſtituere. Ratio hæc a nobis poſita nõ eſt in ſe falſa, quia nulla pars alteri repugnat, quia poſſibile eſt abſque contradictione ſub ſpeciebus panis corpus Chriſti contineri realiter, & ſanguinem ſub ſpecie vini, vt inferius oſtendemus, poſſibile eſt prædicta ſigna inſtituta eſſe a Deo ad ſignificandum illa ſignificata ſub eis contineri, poteſt enim Deus ſecũdum effectum per aliquod ſenſibile ſignũ in ſe impoſitum ſignificare; ergo prædictæ rationi ſubeſt aliquod ens, ſeu aliquis conceptus obiectiuus, cui non repugnat eſſe a parte rei. Ex quo ſequitur, illam rationem non eſſe rationem in ſe falſam, ſicut rationem Chimęræ, vel huius, Animal inſenſibile, vel Homo irrationalis, quorum partes ſecum pugnãt, nec eis ſimul ſumptis aliquod ens reſpondere põt, nec in mente, nec in re, & in effectu, ſubeſt. n. prędictæ rõni aliquod ens in effectu, & a parte rei, quod Scoti auctoritate, & congrua ratione probatur: auctoritas eſt Matt. 26. vbi Chriſtus poſt cœnam hoc ſacramentum inſtituit, vt ſub iſtis ſpeciebus verum corpus eius, & verus ſanguis veraciter contineretur, dixit enim Chriſtus cum conſecraret, & porrigeret ſuum corpus Apoſtolis: Accipite, & comedite, hoc eſt corpus

meum,

meum, quod pro vobis tradetur, ſignificans quòd illudmet corpus, quod poſtea erat tradendum ad mortem, illis ſub ſpecie panis porrigebat; relatiuum namque quod, refert verum corpus Chriſti ſub ſpecie panis exiſtens, illud enim erat tradendum, vnde ſcripturæ aperte contradicunt hæretici, dicētes ibi corpus Domini eſſe ſolum, ſicut in ſigno; ita quòd ſpecies panis ſolum ſit ſignum corporis ſine exiſtentia eius reali ſub eo, ſicut manna fuit figura Euchariſtiæ, quæ ſub ea nō erat actu, quia falſum corpus protuliſſet, dicendo; Hoc eſt corpus meum, quod pro vobis tradetur, quia re vera non tradebat illis corpus tradendum in cruce, ſi ſub ſpecie panis non erat ſecundum rem, ſed ſolum tāquam in ſigno. Vnde illis verbis aperte docuit Chriſtus, id quod ſuis manibus habebat, diſcipuliſque dabat, eſſe ſuum corpus, vnde ad illorum verborum veritatem neceſſarium fuit, vere ac realiter corpus illud ſub ſpeciebus panis contineri; atque ita ex illis verbis: Hoc eſt corpus meum, conuincitur hæc Chriſti realis præſentia, ſi qua illorum veritas conſiſtere poteſt. Hæc aſſertio de fide eſt, quę primo ex Concilijs probari poteſt, nam prima Synod. act.6. t.3. expreſſe refellit hæreticorum expoſitionem, qui de ſigno corporis prædicta verba interpretantur, vt ponderetur, Dominum non dixiſſe: Accipite figuram corporis, ſed corpus meum. Vnde Concil. Trident. ſeſſ. 13. c. 1. clariſſimis verbis & grauiſſimis dicit, verba illa proprie, & non per tropum eſſe intelligenda. Veritas hæc probari poteſt ex illa regula generali tradita ab Auguſtino 3. de Doctrina Chriſtiana, c.7. quòd verba ſcripturæ proprie intelligenda ſunt, & non per tropum, niſi vbi vel occurrerit neceſſitas, vel Eccleſiæ auctoritas aliud docet; quod maxime verū eſt, quādo res innata, de qua eſt ſermo, per ſe apta non eſt ad metaphoram, quia ſcilicet ſunt dogmata, aut præcepta, in quibus tradendis maxima eſt verborum veritas neceſſaria, vt aliquid certum vel firmum in Scripturis eſſe poſſit, alioquin neque ex circunſtantia, neque ex alijs locis ſcripturę, neq; ex ipſis verbis & frequenti eorum cauſa talis tropus vel metaphora colligi poteſt: vt in propoſito accidit, inſtituebat enim Chriſtus in illis verbis ſacrificium & ſacramentum perpetuo manſurum, eius vſum ſtatim præcipit dicens: Hoc facite in meā commemorationem; ergo oportebat hæc proprijs verbis explicare, quia ſacramenta ſunt Eccleſiæ ſacramenta, & ſi per metaphoram traderentur, omnia redderentur incerta. Hoc ſeruatum inuenimus tam in lege veteri quam in noua, illa enim licet plena ſit figuris & metaphoris, tamen vbi traduntur cęremoniæ legales, proprijs & clariſſimis verbis præcipiuntur: in hac vero quando Chriſtus agens de Baptiſmo aquam nominauit, propriam aquam intelligimus, & ſimiliter cum dixerit: Quorum remiſeritis peccata, & ſic de alijs; & in vniuerſum quando diuinæ litteræ fidei dogmata, vel moris præcepta tradunt, proprij verbis loquuntur, & ſi alicubi fortaſſe metaphora vtuntur, vel eſt tam clara & patens, vt ſenſui proprio æquiualeat; vel adiungūt aliquid quod metaphoram explicat; vel quod in vno loco figurate dicunt, in alio diſerte explicant, vt recte refert Tertul. lib. de reſur. carnis c. 10. 16. & ſequentibus, & Auguſtinus lib. de Doctrina Chriſtiana cap.6. & 9. & colligitur ex Irenęo lib.2. contra

tra hæreſ.cap.46. Eadem veritas colligitur ex Paulo primo Corinth. 10. in illis verbis: Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio Chriſti ſanguinis eſt? Ex quibus verbis ſic primo arguo, quia ex illis verbis calix benedictionis, cui benedicimus ſignificatur, conſecrationem neceſſariam eſſe ad hoc ſacramentum conficiendum: at ſi hoc ſacramentum tantum contineret figuram & repræſentationem corporis Chriſti, non eſſet talis conſecratio neceſſaria, ſufficeret enim prima inſtitutio & volūtas Chriſti in ſcripturis declarata; nam manna, aqua de petra, & agnus Paſchalis, erant etiam figura & ſigna corporis Chriſti, immo, & ſacramenta ſecundū hæreticos, qui aſſerunt corpus Chriſti non ſecundum rem, ſed ſecundum figuram in Euchariſtia cōtineri, & eiuſdem rationis cum noſtra Euchariſtia, attamen ad hoc nulla erat neceſſaria conſecratio, vt manna, & agnus Paſchalis eſſent figuræ vel ſacramenta. Secundo arguo ex illis verbis, panem, quem frangimus; nam in myſterio Euchariſtiæ fractio idem eſt, quod immolatio, ſiue oblatio, vt patet ex illis verbis Pauli 1. ad Corinth. 11. Hoc eſt corpus meum, quod pro vobis frangetur. Quem locum etiam Caluinus hæreticus ſic intellexit; dicit enim frangi in illo loco idem eſſe ac immolari; ergo & in hoc loco fractio erit immolatio, quia eſt verbum eiuſdem auctoris in eadem epiſtola, & de eadem re tractantis. Et confirmatur, quia Paulus calicem deſcripſit per verba conſecrationis, non per verba diſtributionis, non enim dixit; Calix quem propinamus, ſed, cui benedicimus; ergo etiam panem deſcribere debet per verba conſecrationis, non diſtributionis; ergo illud verbum, frangimus, nō ſignificat diſtribuimus, ſed offerimus & immolamus Deo, quod fit per verba cōſecrationis: ſi autem frangere eſt immolare, neceſſario infertur, vocem illam, panis, non ſignificare panem triticeum, ſed ipſum Chriſti corpus, quod eſt panis ſubſtantialis, & cœleſtis. Eadem veritas oſtenditur a D. Paulo 1. Corinth. 11. cum ait: Qui manducat & bibit indigne, iudicium manducat & bibit, non diiudicans corpus Domini. Reprehenduntur quidam in hoc loco, qui indigne Chriſti corpus recipiebant, ex quo non vitam, ſed iudicium hauriebant: at iſti modo accipe-rent; ergo recipiebant ſolo corpore; ergo corpus Chriſti vere eſt præſens in ſacramento. Hæretici noſtri temporis conantur hunc locum Pauli explicare, dicentes, eos qui indigne recipiunt Euchariſtiam iudicium ſibi manducare, quia iniuria afficiunt ſymbola corporis Domini: at iniuria ſymboli, ſeu imaginis, refertur ad ipſum, cuius ſymbolum & imago eſt. Sed re vera reſponſio hæc vera eſt eluſio, & ſomnium, quia non cenſetur fieri iniuria imagini in ſe, quando eo animo quis imaginem violet, vt iniuriam illi faciat, ſi enim alia de cauſa imago conculcetur, vel violetur, vt ſæpiſſime vſu venit imaginibus vel depictis, vel in vaſis, veſtibus, aliiſque huiuſmodi rebus exiſtentibus, nemo dicit violatum eſſe eum, cuius illæ imagines ſunt, at qui Euchariſtiam cum peccati mortalis conſcientia recipiunt, corporis Domini & iudicium ſibi manducant, etiamſi non acceſſerint animo Euchariſtiam violentandi; non ergo cauſa eſt huius peccati, quòd Euchariſtia ſit figura corporis Chriſti, ſed quia vere corpus Chriſti continet.

Si obijcies, non licuiſſe in veteri Teſtamento huiuſmodi polluto edere de carnibus ſacrificij, Leuit. 7. nec de panibus propoſitionis, 1. Reg. 11. Reſpondeo, id pro nobis facere, illa enim quia erant typi quidã & figuræ ſacramenti Euchariſtiæ, exigebant munditiam quandam corporalem, vt inde intelligeremus ſpirituale munditiam, quam res figurata exigit.

Ex Patribus eadem veritas comprobatur: primo ex Dion. Areop. D. Pauli diſcipulo lib. de cœleſt. Hierarch. c. 3. par. 3. qui inter alia, quæ de hoc ſacramento dicit, ſic ipſum alloquitur: O diuiniſſimum & ſacroſanctum ſacramentum, obducta tibi ſignificantium ſignorum operimenta dignanter aperi, & perſpicuo fac appareas, noſtroſq; ſpirituales oculos ſingulari & operto tuæ legis fulgore imple. Hæc Dionyſ. at huiuſmodi inuocatio ſtultiſſime & impie ad ſacramentum referretur, ſi ſolum eſſet panis triticeus, non autem panis diuinus & cœleſtis Chriſtus Dominus. Præterea non alloquitur ſpecies, ſed Chriſtum Dominum ſub eis velatum & opertum, ſiquidem deprecatur, vt ſignorum ſignificatorum operimenta aperiat, & nobis perſpicue appareat, & mentis noſtræ oculis lucis ſuę fulgore impleat; quòd ſi Chriſtum Dominum ibi non eſſe realiter crederet, nunquam talem ad ipſum allocutionem feciſſet: credebat corpus ſub illis ſpeciebus vere & realiter adeſſe, ob idq; in ipſum ſic ardenter efficaciterque loquitur, vt perſpicue appareat. Sed hæreticus & infamis Pſeudomartyr lib. contra Gordianum p. 5. ait, Dion. apoſtrophen feciſſe ad rem ſignificatam, idque ad Chriſtum, qui per ſymbolum panis & vini repræſentatur. Sed re vera inſanit hæreticus peſſimus, & clara luce non intuetur; clarioribus enim verbis vix Dionyſius exiſtentiam Chriſti Domini ſub illis ſacramenti ſpeciebus ſignificare potuit. Præterea ſi Chriſtum Dominum vere, & ſecundum rem eſſe non credebat Dionyſ. quoniam ait ad Chriſtum: Aperi ſignificantium ſignorum operimenta, & perſpicue nobis fac appareas, qua veritate hæc diceret, ſi ibi tanquam in ſignum crederet eſſe Dominum? Præterea, impie & ſceleſte, oportet mendacem eſſe memorem, tu ipſe cum cæteris Sacramentarijs acerrime reprehendere ſoles Catholicos, & ideo latriæ accuſas, quia ante imagines orant; en ergo, qui imagines execraris, quare ſacratiſſimo pani earum vſum tribuis, vt errorem tuum defendas? Licitum ergo eſſe aſſeris imaginum vſum, & ante imagines preces fundere, aut ſaltem illum apud Patres antiquos viguiſſe concedis, in quo tamen ipſe errore argueris, qui Patrum antiquiſſimam traditionem deſeris & refutas. Præterea aliud eſt ante imagines inuocare Chriſtum, vel Sanctos, quos imagines repræſentant, quod Catholici faciunt; aliud vero ipſas imagines inuocare, vt Catholici nõ faciunt, nec poteſt niſi ſtulte & impie fieri. At D. Dion. ipſum ſacramentum inuocat, vt tu ipſe fateris, & ab ipſo petit, quæ à ſolo Deo vix peti poſſunt; exiſtimauit ergo in ſacramento vere Chriſtum & hominem contineri. Prętereа Irenæus lib. 5. contra hæreſ. c. 2. dicit, qui negat nos communicare proprio ſanguine Chriſti, etiam poſſe negare eſſe redemptos vere ſanguine Chriſti, qui ſicut Apoſtolus dicit, in quo habemus redemptionem per ſanguinem eius, ita dicit calicem Euchariſtię eſſe communicationem ſanguinis

eius,

eius, & qui per metaphoram vnum ſermonem auerterit, poterit etiam aliud deſtruere. Cyprianus, qui anno Domini 259. paſſus eſt, ſermon. quinto de lapſis, reprehendit eos, qui poſt negatum Chriſtum ad Euchariſtiam accedebant, non prius per relictam pœnitentiam purgati, inquit: Iniuria infertur corpori eius & ſanguini, & plus modo in Dominum manibus atque ore delinquunt, quam cum Dominum negarunt. Hæc Cypri. At incredibile ſane videtur ſenſiſſe Cypria. maius peccatum eſſe indignis manibus ſignum aliquod, ſeu Chriſti figuram tangere, quam Chriſtũ negare; ergo ſenſit in Euchariſtia Chriſtum eſſe realiter, & non ſicut in ſigno & figura; quis enim ita deſiperet, vt diceret grauius peccare eum, qui Euangelij librum, vel crucem cum peccati mortalis conſcientia tangeret, quam eum, qui coram perſecutore Chriſtum negaret? Vult ergo Cyprian. eos, qui indigne Euchariſtiam ſumunt, ipſam Chriſti perſonam immediate iniuria afficere, quia vere & realiter ipſum in vtraque natura, diuina ſcilicet & humana, ſub ſpeciebus panis & vini exiſtentem indigne ſumebant. Et paulo inferius: Panis iſte, inquit Cyprian. quem Dominus diſcipulis dedit, non ſit, ſed natura mutatus omnipotentia verbi factus eſt caro, & ſicut in perſona Chriſti humanitas apparebat, & latebat diuinitas, ita ſacramento viſibili ineffabiliter diuina ſe infudit eſſentia, quod non eſt teſtimonium; Primo, quia, ait, panem non effici, ſed natura mutari, & omnipotentia verbi eſſe factum carnem, nam ſi ſolum eſſet mutatus, quoad ſignificationem, vt aiunt hæretici, non vere diceretur mutatus natura, quia ſuperueniens ſignificatio, non mutat naturam panis, ſed ſupponit, vel relinquit, neque ad id omnipotentia verbi erat neceſſaria, ſed ad tranſmutandum ſeu conuertendum panem in corpus Chriſti. Secundo, quia ſi ſolum panis remanet figura corporis Chriſti, quare Cypr. addidit diuinam eſſentiam ineffabiliter ſe ſacramento infudiſſe? quomodo hæc infuſio ineffabilis dici poſſet? vere tanta verborum grauitas inanis & vana fuiſſet; ſenſit ergo .D. Cyprian. diuinam naturam vna cum humana ineffabili modo ſub ſpeciebus panis & vini in vna Chriſti perſona contineri, vereque ac ſecundum rem Chriſti perſonam ibi adeſſe, nec aliam expoſitionem locus hic patitur. Hilarius libro 8. de Trin. ſic ait: Si enim vere Verbum caro factum eſt, & nos Verbum carnem cibo dominico ſumimus, quomodo naturaliter in nobis manere exiſtimandus eſt? Et infra: De veritate carnis & ſanguinis non eſt ambigendi locus, nunc enim & ipſius Domini poſſeſſione, & fide noſtra vere caro eſt, vere ſanguis eſt. Ex his omnibus, & multis alijs Sanctorum & Conciliorum auctoritatibus, quas breuitatis cauſa omittimus, ſatis conuincitur, prædictæ rationi & diffinitioni Euchariſtiæ aliquid in re ſubeſſe, ſcilicet corpus & ſanguinem Chriſti, qui vere & realiter ſub ſpeciebus panis & vini continetur, quod in Concil. Trident. habetur. Ex prædictis auctoritatibus colligitur, corpus Chriſti vere & realiter non ſolum fuiſſe ſub ſpecie panis pro tunc, quando Chriſtus hoc inſtituit ſacramentum, ſed etiam pro nunc; quod & colligitur etiam ex verbis Chriſti Domini, Matth. 26. vbi inſtituit hoc ſa-

ſacramentum, vt ſub iſtis ſpeciebus verum corpus eius, & verus ſanguis veraciter contineretur,non ſolum pro tunc, quando ipſe confecit, ſed etiam poſtea, quando a ſacerdotibus in Eccleſia conficeretur,ad quod auctoritatem dedit Apoſtolis, ſubdens ibi: Hoc facite in meam commemorationem, quam auctoritatem habent modo omnes ſacerdotes recte ordinati, quibus in ſua ordinatione poteſtas conficiendi & conſecrandi Chriſti corpus conceditur. Quod vero huius ſacramenti inſtitutio fuerit congrua, ſic probat Scotus: Primo,quia congruum eſt Chriſtum eſſe nobiſcum ſub tali ſigno ſenſibili, vt magis excitetur quilibet ad reuerentiam & deuotionem Chriſti:& hoc de facto patet,quia hodie omnis deuotio in Eccleſia eſt in ordine ad illud ſacramentum,propter enim hoc clericus cum maiori deuotione perſoluit officium diuinum in ordine ad Miſſam, propter hoc populus deuotius accedit Miſſam, quam ali quod aliud officium Eccleſiaſticum, propter hoc etiam ſinguli cum maiori diligentia confitentur, quando intendunt ſecundum ordinem Eccleſiæ ſaltem ſemel in anno communicare. Secundo congruum etiam fuit, poſt generationem ſpecialem conferri nobis nutrimentum ſpeciale, quod congruentius nobis datur ſub ſimilitudine nutrimenti corporalis,quod in pane & vino conſiſtit, quam ſub alijs rebus; oportebat enim nutrimentum ſpirituale per modum cibi & potus daretur nobis, & ſic integra animi refectio in refectione corporis integra ſignaretur, quæ in pane & vino præcipue conſiſtit. Congruum etiam fuit, inquit Scotus, quòd ſignum ſenſibile, ſub quo voluit Deus ſe nobis dare, haberet ordinẽ ad aliqua verba, quæ a miniſtro aliquo proferrentur, aliter enim neſciremus,quãdo Chriſtus in tali ſigno eſſet, & quando non,& ſic periret tota deuotio. Fuit etiam congruũ, quòd miniſter illa verba probaturus eſſet in Eccleſia excellens, ſcilicet ſacerdos, per cuius actum miniſterialiter Chriſtus incipiat eſſe nobiſcum.

Secundo aduerte, hoc ſacramentum ob ſuam excellentiam multa habere nomina,quibus dignitas eius explicatur, de quibus agit D. Thom. tertia par. quæſt.73. articulo quarto, vbi quatuor eius nomina enumerat, quæ ex triplici eius ſignificatione deducit; habet enim ſignificationem reſpectu præteriti, in quantum eſt Dominicæ Paſſionis rememoratiuum, quæ fuit verum ſacrificium pro nobis collatum: & iuxta hanc ſignificationem vocatur Sacrificium. Aliam habet ſignificationem reſpectu rei præſentis, ſcilicet Eccleſiæ vnitatis, cui homines per hoc ſacramentum aggregantur: & iuxta hoc vocatur Communio. Vnde Damaſcen. lib.4. Fidei,cap. 15. ait, dici hoc ſacramentum communionem,quia per ipſam communicamus Chriſto,& quia participamus eius carne, & Deitate, & quia communicamus & vnimur ad inuicem per ipſam. Tertiam ſignificationem habet reſpectu futuri, in quantum eſt præfiguratiuum fruitionis Dei, quæ erit in patria: & iuxta hoc dicitur Viaticum, quia hic præbet nobis viam illuc perueniendi. Dicitur etiam Panis vitæ, Verus cibus, Eſca ſpiritualis, quæ omnia, & ſimilia ex Ioan. ſumi poſſunt 16. & ex Paulo.1.ad Corinth.10. Vide modernos interpretes D.Thomæ loco ſupra citato, qui abunde ſatis de hoc tractant.

Tertio

Tertio obſerua ex Scoto in 4. diſt. 8. quæſt. 1. quod omnia ſacramenta, præter Euchariſtiam, conſiſtunt in vſu & in fieri, ita quòd idem eſt ibi ſacramentum & perceptio ſacramenti, ſicut Baptiſmus & perceptio Baptiſmi, non enim Baptiſmus eſt aqua, ſed lotio facta in aqua cum certa verborum forma; nec Confirmatio eſt Chriſma, ſed vnctio hominis in fronte &c. Nec in his permanet aliquid, quod ſit ſacramentum, ceſſante vſu tali ex perceptione; at Euchariſtiæ ſacramẽtum eſt quoddam permanens, etiam ante vſum eius, qui conſiſtit in eius ſuſceptione, quod congruentiſſime factum eſt, quia Chriſtus voluit eſſe nobiſcũ permanenter, & conſequenter in alio ſigno ſenſibili permanẽte. Vnde inquit Scotus: Vſus huius ſacramenti non eſt ſacramentum, ſiue talis vſus ſit in confectione eius, ſiue in perceptione, nam vſus verborũ ſacramentalium eſt quędam via ad ſacramentum, quia in termino prolationis verborum incipit eſſe ſacramentum, vſus. n. & perceptio ipſius ſacramenti eſt quædam diſpoſitio ſacramẽtalis, ſeu via, qua hoc ſacramentum applicatur membro Eccleſię, ſeu conditio, vt gratiam aĩæ conferat; nam eam non confert niſi ſuſceptum. Dico, ex vi ſacramenti in ſe, & addit Scotus, bene eſſe poſſibile in vtroq; vſu, ſ. in ipſa cõſecratione, & in ipſa perfectione, ſi digne fiat, gratiam conferri vtenti, magis tamen in perceptione quam in cõſecratione, quia actus perceptionis ſignificat nutritionem ſpiritualem, quæ fit per gratiæ collationẽ. Aduerte in his verbis, quòd Scotus nõ loquitur opinatiue, quantum ad collationem gratiæ, in ſacramenti Euchariſtiæ perceptione, ſed hoc tanquam certũ & de fide habet, licet gratia ipſa cõferatur virtute ſacramenti ſuſcepti; quoad cõſecrationem vero opinatiue loquitur; vel ſi vtrobique opinatiue loquitur, debet intelligi, quòd per illos actus, ſi digne fiant, meretur gratiæ augmentum, nõ autem quòd per ipſos ex opere operato gratia conferatur, ſed hoc modo præciſe confertur per ſacramentum, licet ipſa perceptio ſit cauſa ſine qua non, ſicut ignis per ſuam formam cauſat ignem in ligno, licet appli catio ligni ſit cauſa ſine qua non produceret, applicatus autem agit per ſuã formam propriam. Vnde Scotus conſecrationem & perceptionem Euchariſtiæ actus ſacramentales appellat, in quibus bene poteſt gratia conferri, ſi digne fiant. Ex his collige, quòd cum Euchariſtia ſit ens permanens, nullo modo poteſt pro forma habere aliqua verba, quæ entia ſucceſſiua ſunt, quia de ratione entis permanentis non poteſt eſſe aliquid ſucceſſiuũ, eſſet enim tunc idem permanens & ſucceſſiuum, quæ ſecum pugnant; vnde verba, quibus hoc ſacramentum conficitur, non ſunt forma eius, ſed conſecrationis, vt poſtea dicemus.

Quarto obſerua, ꝙ cum in Euchariſtia multa reperiantur, vt puta ſpecies corporis Chriſti, conſecratio, & perceptio ſacramenti, de his omnibus quæri poteſt, an ſint ſacramenta, vel pro quo illorũ Euchariſtia ſupponat? Circa quod eſt multiplex dicendi modus, ſeu opinio. Prima eſt Vvaldenſis tom. 2. de ſacramentis, cap. 21. vbi dicit, in alijs ſacramentis ſolum viſibile ſignũ inuiſibilem gratiam ſignificans, eſſe ipſum ſacramentum, hoc vero ſacramentum eſſe inuiſibilem gratiam per viſibile ſignum proxime ſignificatam, id eſt, per Chriſtum Dominum, quem verba ſignificant, & ſub ſpeciebus cõ-

ſtituunt. Vnde concludit, ſpecies nec ad eſſentiam huius ſacramenti pertinere, nec eſſe ſacramentum, niſi ſecundum quãdam analogiam, quia ſcilicet ſunt ſignum ſacramenti, ſicut color dicitur ſanus, quia eſt ſanitatis ſignum. Secunda opinio aſſerit, ſpecies conſecratas nec eſſe ſacramentum, nec partem huius ſacramenti, ſed ſolum verborum formam eſſe ſacramentũ. Sententia hæc ſolet tribui Caietano, qui 3. p. q.63. art.3. ait, duo circa ſacramentum Euchariſtiæ poſſe conſiderari, vt puta ipſum ſacramentum, quod nihil aliud eſt, inquit, quam actio ſacramentalis conſiſtens in conſecratione materiæ, quæ ſolis verbis fiat; ſignificare videtur Caietanus ſola verba eſſe Euchariſtiæ ſacramentum. Cui ſententiæ videtur fauere D.Thom. in 4. d. 8. q.1. art.1. quæſtiuncula prima, cum dicit, in hoc ſacramento Euchariſtiæ ſanctificationem materiæ eſſe ipſum ſacramentum. Tertia opinio tenet, Euchariſtiæ non eſſe ſolas ſpecies ſacramentales, ſed compoſitum ex corpore & ſpeciebus, ſeu corpus Domini ſub ſpeciebus contentum; atque adeo aſſerit hæc opinio, corpus & ſanguinẽ Chriſti intrinſecè, & in recto pertinere ad huius ſacramenti eſſentialem conſtitutionem. Hanc opinionem tenent multi graues Doctores, Capreolus diſt.8. q. 3. ad primum. Victoria in Summa num.152. Ledeſma 1.p. quarti. q.14. art.1. in fine, Alenſis lib.1. de Euchar. c.3.4.& 5. Quarta opinio eſt Gabrielis d. 8. aſſerentis, ſumptionem Euchariſtiæ non eſſe Euchariſtiæ ſacramentum, nec partem eius, affirmat tamen eſſe ſacramentũ ab Euchariſtia diſtinctum. De veritate harum opinionum hic eſt differẽdũ, nec non de veritate huius excellentiſſimi ſacri, ad quorum ſolutionem ſtatuendæ ſunt concluſiones; & primum quæ ad principalem quæſtionis titulum ſpectant.

Cõcluſio prima. Euchariſtia eſt nouæ legis ſacramentum, & inter omnia nobiliſſimum. Concluſio hæc tres habet partes: prima eſt, quòd Euchariſtia ſit ſacramentum: ſecunda, quòd eſt in noua lege inſtitutũ: tertia vero, quòd omnia alia in perfectione excedat. Prima pars probatur a ratione ſumpta ex ſacramenti diffinitione, nam cui competit diffinitio, competit & diffinitũ; iuxta regulam logicalem: ſed Euchariſtiæ perfectiſſime competit diffinitio ſacramenti; ergo & ſacramentum, & conſequenter vere eſt ſacramentum. Probatur minor, quia Euchariſtia eſt ſenſibile ſignũ gratiam, vel effectum Dei gratuitum efficaciter ex diuina inſtitutione ſignificans. Quod ſit ſignũ ſenſibile patet, quia ſpecies ſenſibiles ſunt efficaciter ex diuina inſtitutione ſignificantes exiſtentiam corporis & ſanguinis Chriſti, quæ effectus eſt Dei gratuitus. Alia eius communis diffinitio ſacramenti, inuiſibilis gratiæ viſibilis forma, etiam Euchariſtiæ propriiſſimè competit, ſiquidem eſt ſignum ſenſibile ſignificans effectum Dei gratuitum, vel inuiſibilem, ſeu gratiã inuiſibilem. Secunda eiuſdem concluſionis pars probata manet ſupra, vbi oſtendimus, omnia ſacramenta nouæ legis a Chriſto Domino in lege noua inſtituta fuiſſe: & cõſtat ex facto Mathæi 26. Marci 14. & in Concil. Trident. ſeſſ.7. canon.5. vbi numerantur omnia ſacramenta a Chriſto Domino conuenientiſſima ratione inſtituta; & in ſpecie de hoc ſacramento ſeſſ. 13. capitulo primo, & ſecundo. Tertia eiuſdem concluſionis pars oſtenditur a Scoto vbi ſupra, aſſignando quadruplicem

plicem excellentiam huius ſacramenti ad alia. Prima eſt, quia eſt ſimpliciter veraciſſimum in ſignificando, alia vero ſacramenta veracia ſunt quantum eſt ex ſe, conſequens tamen non habet effectum ſuum, quem ſignificant & efficiunt, propter indiſpoſitionem ſuſcipientis, iſtud autem minime ſuo ſignificato caret, nam in ipſa cōſecratione materiæ ſemper ſuum ſortitur effectum, nec vlla indeuotio, vel malitia miniſtri impedit, quantumuis ſacerdos malus ſit, alijs poſitis neceſſarijs. Secunda excellentia eſt, quia hoc ſacramentum id, quòd ſignificat, realiter continet, ſcilicet Chriſtum, alia vero non continent re ipſa gratiam, quam conferunt. Tertia excellentia eſt ex parte ſignificati, quia alia ſacramenta ſignificant gratiam ſacramentalem inhærentem ſuſcipienti, iſtud autem ſignificat gratiam ſubſiſtentem, ſcilicet verum corpus Chriſti ibi exiſtens. Vltima excellentia eſt in modo eſſendi, quia omnia alia ſacramenta conſiſtunt in vſu & fieri, vt notabili tertio dicebamus, Euchariſtia vero habet eſſe permanens. In his, & alijs hoc ſacramentum alia excedit, conuenit autem cum illis in multis, & in multis differt. Primo in genere & ratione generica ſacramenti, licet ſecundum ſuam rationem ſpecificam differat ab illis, vt ſatis de ſe patet. Conuenit ſecundo in ratione conferendi gratiam differt tamen in proprio fine, ad quem eſt inſtitutum, nam per ſe primo datum eſt ad nutriendam charitatem. Præterea commune eſt huic ſacramento cum alijs, quòd certa materia & formā requiritur, vt confici poſſit, differt tamen ab eis, quia materia & forma eius eſt diſtincta a reliquis, eſt enim panis & vinum, & verba ſpecialia à Chriſto diffinita. Item ſicut in alijs ſacramentis datur materia remota & proxima, ita in hoc ſub diuerſo modo, in alijs enim materia proxima eſt aliqua actio, remota vero eſt aliquid aliud, ex quo, vel circa quod fit actio; at vero in hoc ſacramento materia non eſt actio, ſed res permanens, quæ quatenus in confectione ſacramenti tranſit in ſubſtantiam, eſt materia remota, quatenus vero manet ſecundum accidentia, eſt proxima. Ex quo alia differentia naſcitur, quòd in alijs ſacramentis tam materia quam forma ſunt res ſucceſſiuæ, & ideo moraliter ſimul ſunt, & ſimul pereunt; hic vero forma eſt ſucceſſiua & tranſit, materia vero proxima conſecrata permanet.

Secunda concluſio. Forma verborum conſecrationis Euchariſtiæ non eſt ſacramentum, neque pars ſacramenti Euchariſtiæ. Pro cuius intelligentia aduerte, quòd conſecratio bifariam accipi poteſt. Primo pro forma verborum, qua hoc ſacramentum conuertitur. Secundo pro actione mirabili, qua panis in corpus Chriſti conuertitur. De hac poſteriori non eſt ſermo in noſtra concluſione, quia conſtat, illam eſſe viam ad conſtituendum hoc ſacramentum, nec pertinere ad rationem intrinſecam ſacramenti, quia non eſt forma ſenſibilis, ſed potius inuiſibilis actio, ſicut ſpiritualis actio, qua per formam videlicet Baptiſmi efficitur gratia in anima, non eſt ſacramentum, ſed res ſacramenti, ſeu via ad illam. Quæſtio ergo intelligitur de ipſa verborum forma, de qua non eſt quæſtio inter Catholicos, quòd ipſa ſit aliquo modo forma ſacramenti Euchariſtiæ, vt tradit

Concilium Florentinum,& nos art.ſequenti docebimus; Difficultas enim eſt, quomodo intelligenda ſit ea forma,an tanquam forma informans,an ſolum vt forma extrinſece efficiens ſacramentum. His poſitis iam noſtra probatur concluſio, quòd conſecratio non ſit ſacramentum Euchariſtiæ,nec pars eius, quouis modo ſumatur conſecratio, ſiue pro forma verborum, ſiue pro actione conuerſiua panis & vini in corpus & ſanguinem Chriſti, ſiue pro vnaquaq; ſimul; probatur, inquam, concluſio,quia id, per quod ſit ſacramentum, & in cuius primo non eſſe,ſacramentũ eſt,& permanet,non eſt ſacramentum, ſed conſecratio eſt via,per quam ſit factum Euchariſtiæ, & in vltimo non eſſe verborum eſt ipſum Euchariſtiæ ſacramentum; ergo conſecratio quouis modo ſumpta non eſt Euchariſtiæ ſacramentum. Conſequentia eſt optima cum maiori euidenti.Minor oſtenditur,quia Euchariſtiæ ſacramentum non eſt, quouſque Chriſtus eſt vere ſub ſpeciebus ſacramentalibus; ſed hoc non ſit, niſi finita conſecratione & verborum formę deſitione, quia in primo non eſſe verborum incipit ibi eſſe corpus Chriſti; ergo &c.Præterea ſacramentum Euchariſtiæ, vt apud omnes eſt in confeſſo, eſt quid permanens; ſed verba conſecrationis, & ipſa conſecratio, prout ea includit,eſt quid ſucceſſiuum,vel quid tranſiens; ergo non poteſt eſſe Euchariſtiæ ſacramentũ. Conſequentia probatur, quia rei permanentis nõ poteſt eſſe pars res ſucceſſiua & trãſiens,quia naturæ rei permanentis repugnat. Ex his infertur, verba illa ſacramentalia non eſſe formam intrinſecam, & partem ſacramenti Euchariſtiæ,ſed partẽ extrinſecam, & efficientem, quia per illa verba efficitur, vt corpus Chriſti & ſanguis ſub ſpecie panis & vini contineatur.Sequitur ſecundo,quòd verba, quibus Euchariſtia conſecratur, non ſunt forma eius,ſed conſecrationis.Vnde Scotus in 4.d.8. par.1.ſic ait: Dico, quòd nulla verba ſunt forma Euchariſtiæ,nec de eſſentia eius,ſed verba aliqua ſunt forma conſecrationis Euchariſtiæ: & ratio eſt, quia conſecratio ipſis eſſentialiter perficitur, & in ipſis conſiſtit eſſentialiter, non vero ſacramentum Euchariſtiæ,quia verbis ipſis deſinentibus eſſe, ſecundum ſuum eſſe reale ſacramẽtum Euchariſtiæ manet; at impoſſibile eſſet Euchariſtiam manere, illis verbis non manentibus, ſi de eius eſſent eſſentia, quia implicat, rem ſine ſua conſiſtere eſſentia. Aliqui moderni certam fingunt coniunctionem inter materiam Euchariſtiæ,& ipſa verba, vt ſic eam informare dicantur, aiunt enim ex ipſa conſecratione quandam ſacramentalem coniunctionem reſultare inter talem materiam & verborum formam, ratione cuius determinatur per verba ad ſignificandum, quod continent; & quoad hoc, dici poſſunt ſacramentaliter informari per illa. Fateor tamen, per ipſam conſecrationem, quæ verborum virtute ſit,ſpecies determinari ad ſignificandum corpus & ſanguinem, quæ continent, ſed exinde non ſequitur, quòd verba illa ſint ipſarum ſpecierum pars, ſeu forma, tum quia iam non ſunt, tum quia Euchariſtia, vt toties diximus, eſt ens permanens, non ſucceſſiuum, cuius ens ſucceſſiuum pars & forma eſſe nequit. Sed progrediuntur iſti vlterius, & aiunt id bene fieri poſſe, etſi verba tranſierint; nam ſicut dicitur aliquid formaliter cognitum a cognitione, quæ præterit,

& viſum a viſione non exiſtente, ſic ſpecies ſacramentales manent determinatæ ad hanc ſignificationem, quamdiu moraliter ſubſunt ipſi formæ; ſubſtant autem non ſolum pro tempore, quo verba proferuntur, ſed quamdiu retinent eandem habitudinem ad illam formam, quæ habitudo non eſt forma, ſed veluti vnio materiæ cum forma: re vera iſti difficultati non ſatisfaciunt, nec demonſtrant, qua ratione verba iſta poſſint eſſe forma Euchariſtiam conſtituentia, cum ſit potius cauſa efficiens eius; quis enim vnquam aſſeruit, actionem ſeu formam, per quam fit eſſe eiuſdem rei, formam conſtitutiuam? Cum igitur per verba conſecrationis Euchariſtia fiat, nulla ratione dici poteſt, quòd ipſa ſint formam eius conſtituentia. Præterea facta conſecratione, conuerſa, quo ſubſtantia panis in corpus Chriſti, ipſæ ſpecies ex diuina inſtitutione ſignificant exiſtentiam corporis & ſanguinis Chriſti ſub eis, nec ſignificatio ſpecierum, quatenus ſacramentum efficiunt ſeu conſtituunt, eſt per ordinem ad verba ſacramentalia, ſed per ordinem ad ſua ſignificata, quæ ſunt corpus & ſanguis Domini, non enim ſpecies conſecratæ ſunt ſigna conſecrationis, ſed corporis & ſanguinis Chriſti. Fateor equidem, conſecrationem eſſe viam, per quam ſpecies hanc conſecrationem acceperunt, ſiquidem virtute verborum corpus & ſanguis Chriſti ſub eis exiſtunt, cæterum eorum ſignificatio non eſt per ordinem ad verba conſecrationis, ſed ad corpus & ſanguinem Chriſti, quæ vere ſignificant, & continent, non vero ſignificant ipſam conſecrationem. Quæ diximus, ſunt de mente Scoti, vnde ipſe in 4. diſtin. 8. quæſtio. 1. in ſolut. ad tertium, ſic ait: Iſtud ſacramentum, ſcilicet Euchariſtia, non habet aliqua verba pro forma, quia tunc non eſſet ſacramentum permanens, quia verba non poſſunt eſſe ſine ſucceſſione, tamen ipſa conſecratio conſiſtit in fieri, & ideo requirit aliquam formam verborum: ſed illa non eſt forma ſacramenti, ſed conſecrationis ſacramenti, & pro tanto illa poſſunt dici verba ſacramentalia, quia ad ſacramentum ſunt pertinentia, tanquam forma conſecrationis eius, quæ conſecratio eſt inceptio ſacramentalis; ſed non dicuntur ſic ſacramentalia, ſicut Baptiſmi verba, illa enim, ſcilicet verba Baptiſmi, ſunt ſacramentalia, quia ſunt forma Baptiſmi. Si autem omnino quæras, quæ ſit forma huius ſacramenti, ſcilicet Euchariſtiæ? Dico, quòd ipſæ ſpecies viſibiles ſunt materia, id eſt, proximum fundamentum relationis ſignificationis, & ipſa ſignificatio eſt ibi formale, ſicut in alijs ſacramentis. Et ſi quæras, quid eſt fundamentum tanquam materia, & quid tanquam forma? Reſpondeo, quòd non eſt hic aliud tanquam materia, & aliud tanquam forma, ſicut in alijs ſacramentis, & ratio eſt, quia iſtud eſt permanens, & ideo non poſſunt aliqua verba ad eius eſſentiam pertinere; in quocunque autem ſacramento diſtinguitur materia, & forma, ſignum viſibile dicitur eſſe materia, verba vero forma. Hæc Scotus. Itaque Scotus agnoſcit verba conſecrandi eſſe formam conſecrationis, non vero Euchariſtiæ; etſi in fundamentis aliorum ſacramentorum verba tanquam formam agnoſcit, non tamen in iſto, quod eſt permanēs, & ſolum forma eius, eſſe aſſerit ipſam ſignificationem, vt ſupra diximus; for-

male in ſacramento eſt ipſa ſignificatio, & materiale ſigna ſenſibilia; inter quæ verba rationem formæ habent, determinant alia ſenſibilia ibi concurrentia, vt late ſupra oſtendimus.

Tertia concluſio. Sumptiò ſeu vſus Euchariſtię non eſt ſacramentum, nec pars eius. Hæc concluſio eſt D. Thomę d. 1. q. 78. art. 1. ad ſecundum, vbi dicit, ſumptionem eſſe veluti actum ſecundum huius ſacramenti, & pertinere ad extrinſecam eius perfectionem. Eſt etiam Scoti vbi ſupra, aſſerentis, perfectionem Euchariſtiæ eſſe quandam diſpoſitiònem ſacramentalem, ſeu viam, qua hoc ſacramẽtum membris Eccleſiæ applicatur. Idem ſentiunt quaſi omnes Theologi in 4. diſtin. 8. Concluſio hæc quaſi eiuſdem argumentis probari poteſt, quibus præcedens probata eſt, & ſane conſumptio ſacramenti Euchariſtiæ totum ſacrum Euchariſtiæ ſupponat neceſſario, quia ante ſumptionem vere facta conſecratione, eſt ſacramentũ ipſum, ſicut tanquam de fide tenẽdum eſt; ergo ſumptio non eſt ſacramentum Euchariſtiæ, quia tunc idem ſe ipſum ſupponeret, quod implicat: nec eſt pars eius, quia tunc totum integrum atque perfectum ſine aliqua parte haberetur, vel non eſſet Euchariſtiæ ſacramentũ vſque ad ipſam ſumptionem, quod fidei aduerſatur. Præterea cũ ſumptio in fieri conſiſtat, rei permanentis pars eſſe nequit; ergo cum Euchariſtia ens permanens ſit, ſumptio eius pars eſſe nequit. Itẽ applicatio rei ad vſum non eſt de eius eſſentia, ſed conditio ſine qua non, ſicut applicatio ignis ad comburendum lignum, nec eſt ipſe ignis, nec pars ignis, ſed conditio quędã ſine qua non ageret: ſed ſũptio Euchariſtiæ eſt applicatio eius ad vſum, & actionẽ cauſatiuam gratiæ, vel per quam (vt rectius loquar) gratia cauſatur; igitur &c. Nec ipſa ſumptio eſt cauſa gratiæ, ſed ſacramentum, licet ſumptio ſit cõditio, ſine qua non cauſaret, ſicut applicatio ignis ad comburendum, non eſt cauſa combuſtionis, ſed ipſe ignis, licet ipſa applicatio ſit cauſa ſine qua non. Vnde in hoc ſacramento applicatio ſacramenti non eſt ſacramentũ nec per ſe efficit gratiam.

Quarta cõcluſio. Sumptio, ſeu vſus Euchariſtiæ non eſt per ſe ſacrum ab alijs diſtinctũ. Concluſio hęc eſt cõmunis cõtra Gabrielem, vt ſupra vidimus. Probo, quia ſacrum nouæ legis, quod in vſu cõſiſtit, habet propriam formã, propriumq; effectum ab alijs diſtinctum. Præterea promiſſio gratiæ huius ſacramenti per ſe non eſt facta ſũptioni, vt cauſę per ſe eius, ſed Euchariſtię, ſ. ſpeciebus cõtinentibus corpus & ſanguinẽ Chriſti, ſicut ipſe dixit: Qui mãducat me, ipſe viuet propter me; primo Euchariſtia eſt, quæ per ſe efficit gratiam, ſumptio vero, vt diximus, ſolũ eſt conditio neceſſaria, ſeu ſine qua non; non ergo ſumptio eſt proprie ſacrum, ſed id, quod ſumitur. Ex quo fit huiuſmodi vſum non eſſe cæremoniã factam per ſe, impoſitã ad ſignificandum, ſicut nec ad efficiendam gratiã.

Quinta concluſio. Sacramentũ Euchariſtię non eſt corpus Chriſti per ſe, & eius ſanguis, imò nec ipſum connotando ſpecies. Probatur prima pars, quia corpus Chriſti, & ſanguis eius nõ ſunt ſigna ſẽſibilia: at de ratione ſacramenti, vt ex eius diffinitione cõſtat, eſt eſſe ſignum ſenſibile; ergo corpus & ſanguis non ſunt ſacamentũ: nec ſufficit dicere eſſe ſenſibilia ratione ſpecierum, ſub quibus ſunt, & per quas ſignificantur, quia inde ſequitur magis

gis

gis rationem ſacramenti ipſis ſpecieb. q̃ corpori, & ſanguini conuenire. Præterea, quia corpus & ſanguis magis habẽt rõnẽ ſignificati pſpecies quam rõnẽ ſigni; ergo nõ hẽnt rõnẽ ſacri, de cuius rõne eſt eſſe ſignum: corpus & ſanguis potius sũt res ſacramẽti quam ſacramentũ. Si vero Sancti aliquando corpus Chriſti Euchariſtiã ſeu ſacrum appellãt, ſumũt cõtentũ pro cõtinẽte.

Sexta Concluſio. Sacramentum Euchariſtiæ nõ ſupponit pro aggregato ex ſpeciebus, & corpore & ſanguine Chriſti. Probatur, tum quia ex illis nõ vnum per ſe, ſed per accidens, & aggregatio non efficitur, at Euchariſtiæ ſacramentum eſt vnum per ſe; tum ẽt quia corpus & ſanguis non ſunt proximum ſenſibile & materiale in quo ſignificatio Euchariſtiæ fundatur, ſed potius ſunt termini ſignificati per ſenſibilia ſigna; ergo non pertinẽt intrinſece ad rationem ſacramenti tm̃, licet ſint ſignificata vt concreta ſub ſacro.

Septima Concluſio. Sacramentum Euchariſtiæ ſupponit pro ſpeciebus ſacramẽtalibus, cõnotando in obliquo corpus & ſanguinem Chriſti; itaq; ſacramentum Euchariſtię eſt ſpecies panis & vini, ſub quib. realiter corpus & ſanguis Chriſti continetur. Concl. ſatis colligitur ex præcedentib. nã ſi Euchariſtia non ſupponit pro conſecratione, nec pro ſumptione, nec pro corpore & ſanguine Chriſti, nec pro aggregato ex eis & ſpecieb. relinquitur à ſufficienti parti enumeratione ſupponere pro ipſis ſpecieb. in recto, ĩ, cõnotando in obliquo corpus & ſanguinẽ Chriſti. Præterea à definitione ſacramenti colligitur, quia ſpeciebus conſecratis tota diffinitio ſacramenti cõpetit, ergo & diffinitum. Conſequentia tenet; Antecedens probo, quia ſunt ſignum ſenſibile gratiã vel effectũ Dei gratuitum efficaciter ex diuina inſtitutione ſignificans, ut ſatis patet intuenti; ergo vere eſt, & propriè fuit ſacrum, quia cui proprie competit diffinitio, proprie cõpetit diffinitũ.

Octaua Concl. Sacramentũ Euchariſtiæ eſt vnũ ſimpliciter, & abſolute vnitate ſpecifica & atoma, licet nõ ſit vnũ vnitate indiuiſibilitatis, ſed integritatis. Quod ſit vnũ vnitate ſpecifica patet; nã vel eſt vnũ ſpecie, vel plura nõ ſecũdũ, q͂a tũc eſſent plura Euchariſtiæ ſacramenta ſpecie diſtincta, & vlterius eſſent plura ſacramẽta quam ſeptẽ: ſi primũ, habeo intentũ. Q͂d vero nõ ſit vnũ vnitate indiuiſibilitatis, patet, ſiquidẽ hẽt duas partes, ex quibus integratur, ſ. ſpeciẽ panis & vini, congruum quidem fuit habere huiuſmodi vnitatẽ, non indiuiſibilitatis, ſed integritatis. quia inſtitutum eſt, vt ait Scotus diſt. 8. qu. 1. & D. Bonau. q. vlt. ad pfectã aĩę nutritionẽ, q͂ ſignificat p perfectã nutritionẽ corporis: & cõpleta & perfecta corporis nutritio fit in aliquo vno vnitate integritatis, non vnitate indiuiſibilitatis, ſ. ex cibo & potu, non. n. nutrit ſufficienter cibus ſine potu, nec ẽ conuerſo. Eandẽ concluſionem docet Scotus vbi ſup. §. Reſpõdeo, ubi ſic ait: Quod illud ſacrum eſt vnũ vnitate ĩtegritatis nõ indiuiſibilitatis, quia in ſe includit duo ſigna particularia, q͂ primo ſignificãt duo, ꝓpria ſignificata & proxima. ſ. corpus & ſanguinem; & remota. ſ. cibationem, & potum ſpiritualem.

ARTICVLVS II.

An Chriſtus aliquibus verbis conſecrauerit, & quæ fuerint.

GAbriel in canone Miſſæ lect. 36. quatuor de cõſecratione refert opiniones, quas alio ordine recitat Alenſ.

leſ.2.p.q.33. Prima aſſeruit, prius con feciſſe Chriſtum hoc ſacrum q̃ verba proferret, & formam conſecrandi inſtituerit, ſicut prius baptizatus eſt quã formam Baptiſmi præſignaret, ipſe enim, quia verbum Patris eſt, ſine verbo ſua virtute confecit, nobis vero qui virtute diuina agimus, dedit verborũ formam, qua conſecramus, vt ſit differentia in conſecrando inter miniſtros & auctorem. Huic ſententiæ fauet Innocen.lib.4. de myſterio Euchariſtiæ, cap.6. & Archidiaconus in cap. Qui ſcelerate, de conſecrat.d.2.

Secunda opinio aſſerit, quod Chriſtus accipiens panem benedixit & conſecrauit illum quadam benedictione ſecreta, nobis ignota, ad quam facta eſt tranſubſtantiatio, poſtmodũ vero fregit, deditque diſcipulis ſuis dicens: Accipite & manducate, hoc eſt corpus meum; & in prolatione horũ verborum contulit eis vim & poteſtatem conuertendi panem in corpus Chriſti.

Tertia ſententia dicit Chriſtũ Dominũ his verbis (Hoc eſt corpus meũ) conſecraſſe, ſed illa bis protuliſſe, & ſi ſemel tantum ſcripta ſint, poſtquam vero benedixit tacite, dixit illa verba (Hoc eſt corpus meum) & tunc confecit, & quia tacite dixit, tacuit & Euangeliſta.

Quarta opinio communis ac probabiliter aſſerit, Chriſtum per eadem verba conſecraſſe, per quæ nos conficimus, ſemelque illa protuliſſe, & non plures.

Pro intelligentia huius articuli obſerua Doctores inter ſe diſſentire circa benedictionem, gratiarum actionem, & conſecrationem, de quibus in Euangelijs fit mentio, quãdo Chriſtus Dominus hoc Euchariſtiæ diuiniſſimum ſacramentum inſtituit, alijs ſentientibus, benedictionem & conſecrationem eãdem fuiſſe actionem; alijs vero contrariũ opinãtibus. Vnde tres de hac re opiniones libet in medium proferre. Prima aſſeruit, benedictionem & conſecrationem idem prorſus fuiſſe, ita D.Thom.3.p.quæſt.78.ar.2. ad primum, Durand.d.8.q.2.ad tertiũ. Hugo Cardinalis Marci. 14. Remig. 1.ad Corinth.10. Lyran. cap.11. eiuſdem epiſt.&c. Videtur hæc ſententia fundari in Paulo c. 10. prædictæ epiſtolæ, vbi conſecrationem benedictionem appellãt, dicens: Calix, cui benedicimus, non communicatio ſanguinis Chriſti eſt? Et Chryſoſt. hom.25. in priorem ad Corint. ait: Cum benedictionem dico, Euchariſtiam dico. Et Cypr. epiſt.53. dicit, Chriſtum accepto calice benedixiſſe, cum tamen Euangeliſtæ gratias egiſſe ſignificant, vtrumque idem eſſe.

Secunda opinio dicit, gratiarum actionem & benedictionem illã fuiſſe diſtinctas à conſecratione, non vero inter ſe. Ita Soto d. 13.4.qõ.1.ar. 2.ad primum. Beda Marc. 14. Gloſſa ordinar.& Titel.26. Sed his ſententijs omiſſis, tertia quam ſequitur, eſt, illa tria, benedictionem, gratiarum actionem, & conſecrationem fuiſſe diſtincta ĩter ſe. Et in primis benedictio fuit diſtincta à conſecratione, & veluti quædam ad eam diſpoſitio, quod ex Concil. Triden. colligi videtur, ſeſſ.13. cap.1. vbi dicitur redemptorem noſtrum hoc ſacramentum in cœna inſtituiſſe, cũ poſt panis viniq. benedictionem ſe ſuum corpus illis præbere ac ſuum ſanguinem diſertis ac perſpicuis verbis teſtatus eſt. Ex quib. verbis ſequitur, iuxta Concilij mẽtem, Chriſtum protuliſſe verba conſecrationis

poſt benedictionem, & conſequēter benedictio illa diuerſum quid fuit a conſecratione. Similiter gratiarum actio diſtincta fuit à conſecratione, qđ ex factis Saluatoris colligi haud dubie poteſt, nam cum aliquid magnum operaturus erat, gratiarum actionem erat ſolitus præmittere, vt Ioan. 11. cū Lazarū reſuſcitauit, & Ioan. 6. & Matth. 15. cum panes multiplicauit, ergo idem dicendum eſt in propoſito, qđ conſecrationem Euchariſtiæ peracturus præmiſit gratiarum actionem, tanquam quid ad conſecrationem præparatorium. Ita ſenſit Anſelm. Matt. 16. & 1. ad Corint. 10. aperte dicit, gratiarum actionem præmiſſam fuiſſe ante conſecrationem, & quamuis benedictio panis & gratiarum actio, ſecundum proprias rationes & ſignificationes diſtinctæ ſint, ſimul tamen & fere vna & eadē actione perfectæ ſunt. Prima pars patet, quia gratiarum actio ſecundum propriam rationem ad Deum refertur, benedictio vero, de qua Euangelia loquuntur, ad panem. Secunda pars probatur, quia vno orationis contextu ſimul poſſunt agi gratiæ Deo, & bonum aliquod creaturæ poſtulari, quæ oratio ſub priori ratione erit gratiarum actio, ſed poſteriori erit benedictio illius rei, cui bonum deprecamur: vnde Chriſtus benedixit gratias agendo Patri, & gratias egit benedicendo panem, quia ſimul & vnica ratione gratias egit, & perfectionem tanti myſterij deprecatus eſt. Sed inquires, an hæc verba (Accepit, benedixit, fregit, deditque diſcipulis ſuis) eundem ordinem in re habuerint, quem in ipſa narratione Euangelica habent? nam de illo verbo (fregit) eſt controuerſia, aliqui enim volunt fractionem factam eſſe poſt conſecrationem, & conſequenter eſſe in illa narratione anticipationē, reſpectu illius verbi (fregit) Reſpondeo cum Bonau. & alijs, fractionem anteceſsiſſe cōſecrationem, quia non fuit figuralis, ſed vſualis: cui ſententiæ textus valde fauet, quia abſque ratione cogente immutandus nō eſt, itaque poſtquam Chriſtus accepit & benedixit panem, illum in partes ſufficientes diſtribuit, & in catino accommodatè poſuit, & porrexit diſcipulis ſuis, verba conſecrationis proferendo, quibus finitis ſinguli ſuam partem acceperunt. Nec ob id, quod prædicta verba ordinem prædictum ſeruaſſe in re, quem in narratione Euangelica habent, aſſerimus, inde colligas, prius panē porrectū fuiſſe a Chriſto diſcipulis quā verba conſecrationis protuliſſet, prius enim conſecrauit, quā panem porrexerit: vnde illa in re prædictum ordinem habuerunt, licet non omnia prolationem verborū conſecrationis anteceſſerint, nam, vt diximus, prius reali & phyſico ordine conſecrauit quæ panem conſecratum porrigebat.

Secundo nota ex D. Thom. 3. p. q. 78. art. 1. ſacramentum Euchariſtiæ ab alijs ſacramentis differre in duob. Primo quia Euchariſtia perficitur in conſecratione materiæ, alia vero ſacramenta perficiuntur in vſu materiæ conſecratæ, ob idque forma Euchariſtiæ importat ſolum materiæ conſecrationem, quæ in tranſubſtantiatione conſiſtit, vt cum dicitur: Hoc eſt corpus meum, vel: Hic eſt calix ſanguinis mei; per hæc verba ſignificatur cōſecratio materiæ panis, & vini cōuerſi in corpus & ſanguinem Chriſti. Et ratio congrua eſt, quia forma ordinatur, ad complendum ſacramentū,

ipſum-

ipſumque efficiendum; ergo cum Eucharistia in conſecratione materię cõſiſtat, forma eius debuit hanc conſecrationem ſignificare. Per oppoſitum vero, cum alia ſacramenta in vſu materiæ conſecratæ perficiantur, eorum formæ vſum materiæ important, vt baptizationem, conſignationem. Secundo differt Euchariſtia ab alijs ſacramentis, quia in alijs conſecratio materiæ conſiſtit ſolum in quadam benedictione, ex qua materia conſecrata accipit quandam virtutem ad ſacramentalem effectum: at in hoc ſacramento materiæ conſecratio conſiſtit in quadam miraculoſa conuerſione ſubſtantiæ panis & vini in corpus & ſanguinẽ Chriſti, quæ à ſolo Deo perfici poteſt; igitur in hoc ſacramento miniſter non habet alium actum, niſi prolationem verborum, in alijs vero præter hunc alium actum exercent, vt baptizationem; conſignationẽ, &c. His conſtitutis ſit

Concluſio prima, licet Chriſtus propria virtute abſque verbis conſecrare potuerit, tenendum tamen, id non feciſſe, ſed cum verbis conſecraſſe. Prima huius concluſionis pars ſatis eſt de ſe manifeſta. Quod vero non fecit ſicut potuit, probatur, quia id diceretur ſine fundamento Scripturæ, vel traditione Apoſtolorũ aut Eccleſiæ, nã ex nullo iſtorum colligi poteſt; & ſane quidquid in hac re dicatur, erit potius uolũtarium quam verum & certum. Præterea ex Euangelijs non poteſt colligi alius modus cõſecrationis, quã per verba; ergo per illa conſecrauit. Item cum prima ſacramenti huius cõfectio ſubſequentium forma eſſet futura, congruebat & eo modo, quo alia nunc fiunt à miniſtris Eccleſiæ, & ipſa fieret; ergo vt nos verbis conſecramus, ita oportebat vt Chriſtus verbis efficeret, vt ſic eius conſecratio forma & exemplar noſtræ conſecrationis eſſet. Præterea Concilium Florent. dicit, formam huius ſacramenti eſſe verba, quibus Chriſtus confecit, & in cap. cum Matth. de celebratione Miſſarũ dicitur Chriſtum huius ſacramẽti formam expreſſiſſe, cum panem & vinum in ſuum corpus & ſanguinem tranſubſtantiauit, & Concilium Trident. ſeſſ. 13. cap. 3. & 4. ait, horum verborum prolationem (Hoc eſt corpus meum) fuiſſe Euchariſtiæ conſecrationem, quam Chriſtus inſtituit ac fecit. Tertul. lib. 6. contra Marc. cap. 4. ait: Acceptum panem corpus ſuum fecit dicendo: Hoc eſt corpus meum. Item Euſeb. Emiſſen. hom. 5. de præſente, & habetur c. Quia corpus, de conſecratione d. 2. Auguſt. apud Bedam primo ad Corinth. 10. & cap. Item vbi figura, de conſecratione d. 2. Ex his ſequitur, opinionem ſecundã ſupra citatã, aſſerentem, Chriſtũ propria virtute, nullis expreſſis verbis conſecraſſe, eſſe nullam & minime tenẽdam, quia communiter omnes Doctores & Concilia affirmant, Chriſtum eiſdem verbis, quibus & nos conſecraſſe. Nec dici poteſt, Chriſtum illa verba (Hoc eſt corpus meum) bis dixiſſe, cum id neceſſum non eſſe ſimul oſtendatur, nã ſimul dicit & agit ſatis efficaciter ad noſtrã inſtructionem ſufficientia, decuit etiam, vt prædicta verba ex Chriſti facto ſolemnem ritum huius ſacramenti continente vim tranſubſtantiandi acciperent.

Secunda Concluſio. Verba, quibus Chriſtus confecit, ſunt ea, quibus Eccleſia in canone vtitur. Concluſio eſt certa & omnium patrum ſententia comprobata, nec alia conſecrationis

verba

verba agnoſcit Eccleſia præter hæc (hoc eſt corpus meum; & hic eſt calix, &c.) Et ex dictis præcedentis cõcluſionis hęc veritas magis comprobatur: Eãdem tenet Scotus in 4.d.8.q.2.ar.3. vbi ſic ait; Aut corpus cõfecit ſine verbis, quod non eſt probabile; aut cum verbis; tũc aut cum iſtis aut cum alijs à prædictis, quia nõ eſt probabile, quod alia forma utatur auctor, & miniſtri, quibus committitur forma.

ARTICVLVS III.

An hæ quatuor voces (Hoc, Eſt, Corpus, Meum,) & iſtæ (Hic, Eſt, Calix, Sanguinis, &c.) ſint de eſſentia conſecrationis Euchariſtiæ.

DE verbis conſecrationis calicis, quod non ſint omnia, quæ in canone ponuntur, primo probatur, nã ſicut panis conuertitur in corpus Chriſti ex vi conſecrationis, ita vinum in ſanguinem; ergo ſicut panis per hæc ſolum verba (Hoc eſt corpus meum) conuertitur in corpus Chriſti, ita & vinum per hęc ſola (Hic eſt calix ſanguinis mei) vel (Hic eſt ſanguis meus) conuertitur in ſanguinem; ergo reliqua ſequentia nõ ſunt neceſſaria. Cõſequentia prima probatur, quia non ſunt maioris efficaciæ verba, quæ proferuntur in conſecratione panis, quã ea, quæ proferuntur in conſecratione vini, cum utraq; ſint verba Chriſti: ſed ſtatim dictis his uerbis (Hoc eſt corpus meum) eſt perfecta conſecratio panis; ergo ſtatim, cũ dictum eſt (Hic eſt calix ſanguinis mei) eſt perfecta cõſecratio ſanguinis; & ita ea, q̃ ſequũtur, nõ videnę eſſe de ſubſtãtia formę.

Secundo Euſebius Emiſſ. in c. Quia corpus de conſecratione d.2. ait, Chriſtũ conuertiſſe vinũ in ſanguinẽ ſuũ, dicendo: Hic eſt ſanguis meus: ſimiliter Iuſtinus Apol.2. in fine, ſicut ponit pro cõſecratione panis hæc uerba ſolũ, (Hoc eſt corpus meũ) ita pro calicis conſecratione ſolũ ponit iſta (Hic eſt ſanguis meus) Itẽ Græci omittunt aliqua ex verbis conſecrationis calicis ex his, quæ ſequũtur poſt illa (Hic eſt calix ſanguinis mei) & multæ Eccleſiæ idẽ faciunt, vt infra videbimus; ergo vel dicendũ eſt, oĩa illa verba non eſſe de neceſſitate conſecrationis, vel fatendũ illas Eccleſias minime conſtare: horum aũt ſecundum duriſſimũ eſſe videtur, cum Eccleſia Romana vſum earũ toleret, & minime damnet.

In hac quæſtione Scotus & S.Tho. partim conueniunt, partim vero differunt: conueniunt quidẽ, quia vterq; fatetur verba ſubſtantialia & eſſentialia conſecrationis panis eſſe hæc (Hoc eſt corpus meũ) differunt vero quia S. Tho. affirmat, prædicta verba ex ſe ſola ſine alijs præcedentib. prolata vere ſuum ſortiri effectum: Scotus vero dicit neceſſario reliqua præcedentia in canone eſſe præmittenda, vt verba eſſentialia id efficiãt qđ ſignificãt, quia ſine illis nõ ſignificatur ex vi verborũ dici in perſona Chriſti, ꝙ tamen ad cõſecrationẽ efficiendã eſt neceſſarium. Differunt vlterius circa verba cõſecrationis calicis, ꝙ S. Thomas arbitratur oĩa hæc, (Hic eſt calix ſanguinis mei noui & æterni teſtamenti, myſterium fidei, qui pro vobis & pro multis effundetur in remiſſionem peccatorũ) eſſe de eſſentia conſecrationis calicis: Scotus vero ſolum tantum de eſſentia formę conſecrationis calicis cognoſcit hæc verba (Hic eſt calix ſanguinis mei) & quod hæc ſint eſſentialia, certa fides eſt, eadẽ enim ratio eſt de his, & de illis (Hoc eſt corpus meum)

quia

quia ſignificat conuerſionem vini in ſanguinem. Controuerſia vero eſt de alijs verbis ſequentibus (noui & æterni, &c.) D.Thomam ita interpretatur, & ſequūtur Capreo.d.8.quæſt.1.ar.3. ad arg. cōtra quartam concluſionem, Herueus d. 10.q 2. Anto.3.p.tit.13.c. 15.§.4. Silueſter verbo Euchariſtia q. 6. Viguerius in inſtitutionibus c. 16. Gerſon. Alphro. 26. Soto lect. ſecunda Euchariſtiæ. Scotum vero ſequuntur communis Schola antiquorum cum Magiſtro in 4. d.8. D. Bonauent. 2.par.art.1. quæſt.2. ad primum, Maior. quæſt.2. Aliaco. quæſt.5. Aureol. apud Capreol. ibidē. Carthu.q.2. licet cum formidine, ſicut Marſil. quæſt.6. art 1. Alenſ. quæſt.33. membr.4. art. 1. & 3. qui omnes maiori cum obſeruatione quam Scotus hanc tenēt ſententiam.

Expoſitio opinionis D.Thomæ.

PRo intelligentia ſententiæ S.Thomæ, quam ponit 3.p.quæſt.78. art.3. aduerte, ipſum prędicto loco nō diſtinguere inter aliquid eſſe de eſſentia formæ conſecrationis, & eſſe de eſſentia eius, nam per eſſe de ſubſtantia abſolute intelligit eſſe de eſſentia, ait vero loco ſtatim citato in hunc modū: Quidam dixerunt, quod de ſubſtantia formæ huius eſt hoc ſolum (hic eſt calix ſanguinis mei) non aūt. Ea, quæ ſequuntur; vbi expreſſe per eſſe de ſubſtantia formæ intelligit eſſe de eſſentia eius, quia clarum eſt, hęc verba, .ſ. Hic eſt calix ſanguinis mei, eſſe de eſſentia formæ conſecrationis calicis, & ſimili ratione concedit ſequentia eſſe de eſſentia ac ſubſtantia eius, cum ait: Et propter hoc ſicut alij melius dicunt omnia ſequentia ſunt de eſſentia formæ uſque ad hoc, quod poſtea ſequitur: Hæc quotieſcumque feceritis, quod pertinet ad vſum ſacramenti, cum hoc tamen aliqui moderni Thomiſtæ, ut D.Thom. defendāt, diſtinguūt inter hos terminos, eſſe de eſſentia, & de ſubſtantia, dicūtque D. Thomam aſſeruiſſe: Hic eſt calix ſanguinis mei, pertinere ad eſſentiam formæ, reliqua vero ſequētia ad eius ſubſtantiam & integritatem. Exemplis rem declarant in ſacramento pœnitētiæ, cōfeſſio vnius peccati uenialis eſt ſufficiens ad eſſentiam in eo, qui peccati mortalis non habet conſcientiam, & tamen ſi plurium venialium fiat confeſſio, tota erit de integritate & ſubſtantia ſacramenti. Item in forma Baptiſmi pronomen Ego, non eſt de eſſentia, tamen cum profertur, eſt de ſubſtantia eius; aiunt ergo iſti Thomiſtæ, hæc ſola uerba (Hic eſt calix ſanguinis mei) eſſe de eſſentia conſecrationis calicis, iuxta ſententiam D. Thomæ, ſequentia vero ſolum de ſubſtantia & integritate eius; itaq; affirmant, nulla alia eſſe de eſſentia conſecrationis, & de neceſſitate eius, præter hęc (hic eſt calix ſanguinis mei) nihilominus ſequentia dicunt eſſe de integritate eius, quādo proferuntur, nō tn̄ sūt ſimpliciter neceſſaria, quia licet non proferantur, vt miniſter velit ſolis conficere, tenebit conſecratio, quāuis male faciat. Hanc ſentētiam ſic explicatam defendunt Soto, Ledeſma, & alij.

Secundo obſerua ex Caietano vbi ſupra, S.Thom. artic. primo. quod uerba conſecrationis dupliciter proferri pōt: Primo recitatiue: Secūdo ſignificatiue: vel tertio vtroq; modo ſimul, ſicut re vera proferuntur nunc à ſacerdote dum cōſecrat, quia recitat ea ſicut

cut prolata à Chriſto, & per ea ſignãt conuerſionem panis in corpus Chriſti, quæ tunc fit: Si conſideretur priori modo, inquit Caietanus, ſcilicet quo ad recitationem, non poſſunt intelligi quod dicantur in perſona Chriſti ſine præcedentibus, nullus enim ex vi verborum intelligeret ea dici in perſona Chriſti recitatiue, & materialiter, niſi præcedentia verba audiret, ex quibus id poſſet perficere: Si vero attendatur ſignificatiue, ſicut re vera etiam a Sacerdote dicuntur, & in perſona Chriſti eo ipſo quod ſacerdos dicit ea in perſona Chriſti, ſignificant hoc eſſe corpus Chriſti; ex hoc, quod recitatiue illa verba dicit ſacerdos, non conficit in perſona Chriſti, ſed recitat Chriſtum conficientẽ; ex eo vero quod ea ſignificatiue profert, vere conficit, quia & in perſona Chriſti ea profert & ſignificat conuerſionem: itaque intentio & voluntas ſacerdotis proferentis fuit, quod illa verba vere ſignificat corpus Domini per conuerſionem panis in ipſum vere ſub ſpecie eiuſdem panis exiſtens. Sit his poſitis

Concluſio prima, Verba conſecrationis panis eſſentialia, & ſufficientia ſunt hæc (Hoc eſt corpus meum) Concluſio eſt certiſsima, ac de fide tenenda, omnium Sanctorum conſenſu approbata, quæ in expoſitione ſententiæ Scoti ſatis dilucidetur.

Secunda Concluſio. Iuxta veram mentem S.Thomæ, verba conſecrationis calicis eſſentialia & ſubſtantialia ſunt omnia, quæ pro conſecratione calicis in canone Miſſæ ab Eccleſia aſsignãtur, vſq; ibi (in remiſsionẽ peccatorum) incluſiue. Hæc Concluſio probatur tripliciter a D.Thoma. Primo, quia tota illa locutio (hic eſt calix &c.) eſt vna integra oratio, & oĩa illa (noui & æterni teſtamenti) ſunt determinatio prædicati, & ideo, donec illa omnia finiantur, non eſt abſoluta propoſitio; ergo omnia illa pertinent ad integritatem eiuſdem locutionis; ſunt ergo de eſſentia, quia per illam determinationem (quod pro uobis effundetur) ſignificatur eſſe ſacrificium, quod in conſecratione calicis perficitur, eſt igitur illa determinatio eſſentialis. Præterea quia Lucæ 22. hæc poſteriora verba interponuntur prioribus, dicitur enim ſic: Hic calix nouum teſtamentum eſt in meo ſanguine: ergo ſignum eſt, omnia eſſe eſſentialia. Tertio probatur ex Euchariſtiæ conſuetudine, quia ſacerdos eodem ritu & modo tenendo calicem in manibus omnia illa verba profert, & ideo omnia eiſdem characteribus ſingulariter deſcribuntur.

Tertia Concluſio. Iuxta interpretationem, quam aliqui interpretes D. Thomæ faciunt circa ſententiæ ſuæ declarationem, licet dicta verba (Hic eſt calix ſanguinis mei) ſunt de eſsẽtia ſolum conſecrationis calicis, ſequẽtia vero ſunt de ſubſtantia, & integritate eius. Concluſio hęc non aliter probatur quã per ea, quæ primo notab. dicta ſunt, & per rationes ad eandem Concluſionem.

Quarta Concluſio. Verba eſſentialia conſecrationis ex ſe ſolis ſunt adeo efficacia, vt prolata a ſacerdote cũ debita intentione, abſq; alijs præcedentibus ſuum ſuper debitam materiam ſortiuntur eff. ctum, quia poſita materia & forma ſecundum ſuam quidditatem ponitur compoſitum; ſi vniantur igitur adhibitis verbis eſſentialibus formæ conſecrationis materiæ debitæ fit ſacramentum, & conſequen

ter

ter ſortitur ſuum effectum. Hæc de opinione S. Thomæ.

Triplex poteſt eſſe ſententia circa verba cōſecrationis Euchariſtiæ, quę hic ponitur ad maiorem quæſtionis declarationem: prima quæ Angelo tribuitur, verbo Euchariſtia, num. 14. vbi aſſeruit aliqua verba, quæ prædicta antecedunt, eſſe de neceſsitate ſacramenti; aliqui opinãtur ſenſiſſe Scotum vbi ſupra, omnia illa verba (qui pridie quam &c.) eſſe de ſacramenti neceſsitate; ſed nunquam tale ſomniauit, ſolnm tamen aſſerit, ad corporis conſecrationem illa quatuor eſſe de eſſentia formæ; præcedentia vero eſſe neceſſario præmittenda à miniſtro, vt ex vi ſermonis intelligantur dicta hęc in perſona Chriſti (Hoc eſt corpus meum.) Secunda ſententia eſt Græcorum, qui affirmant eſſe de eſſentia ſacramenti illud verbũ (Qd pro vobis tradetur ſeu traditur, vel frangitur.) Tertia ſententia æque abſolute pronunciat, illa quatuor verba eſſe ſic de eſſentia ſacramenti ac ſuffi cientia, quod ſi abſque alijs verbis præcedentibus a miniſtro Eccleſiæ pronũ ciãtur cũ intentione conficiendi & cõſecrandi, veræ ſuum obtinebunt effectum.

Explanatio opinionis D. ſubtilis.

PRo intelligentia opinionis Scoti primo nota, verba hæc (Hoc eſt corpus meum) dici à Sacerdote non ſolum recitatiue, & materialiter, ſed etiam formaliter, & ſignificatiue, qđ illa verba proferat materialiter & recitatiue, patet euidenter ex textu canonis Miſſæ, Benedixit, fregit, deditque Diſcipulis ſuis, dicens: Accipite, & mãducate, hoc eſt corpus meum; in illis enim tribus verbis aperte refert Sacerdos, quid fecerit Chriſtus, in verbo autem illo (dicens) refert quid dixerit; quocirca illa duo verba (Accipite & comedite) recitatiue referuntur, & conſequenter iſta (Hoc eſt corpus meum) nam ſi præcedentia recitatiue dicuntur, & ad eandem hiſtoriam illa quatuor pertinent, cur non recitatiue, ſicut illa dicuntur? cur ita cito & cõtra omniũ expectationem pręſcindetur, & prætermittetur hiſtoriæ recitatio? Quod vero etiam formaliter, & ſignificatiue proferantur, probatur, quia ſi non proferrentur formaliter, & ſignificatiue, non applicarentur ad præſentem materiam, & conſequenter non perficeretur per ea ſacramentum: Et quamuis potuiſſet Chriſtus de potẽtia abſoluta inſtituere, vt verba illa materialiter prolata ſuum ſortirentur effectum, ſicut modo ſortiuntur, etiam ſignificatiue ſumpta, cæterum de lege ordinaria gratiæ nõ ſic ea inſtituit, ſed vt ſignificatiue operarentur, quia ſacramenta efficiant quod ſignificãt; ergo vt verba cõſecrationem efficiant præſentis materiæ, neceſſarium eſt, vt illam ſignificent, & è contrario ſi eam non ſignificant, minime eam efficient, & certe ſi illa verba ſolum materialiter proferrentur, ex vi illorum colligi non poſſet quod nunc eſt in manibus Sacerdotis, eſſe corpus Chriſti. Præterea ſi illa verba ſolũ materialiter proferrẽtur ex vi talis formæ non eſſet præſentia materię cõſecrãdæ neceſſariæ, quia eo caſu Sacerdos non profert pronomẽ Hoc, ſignificatiue; ergo non ſignificat aliquid, ſed refert quod Chriſtus dixerit & deſignauerit, tamen probatur, quia alias non vteremur eadem verborum forma proprie ac formaliter, qua Chri-

Chriſtus vſus eſt, ſed ſolum in materiali ſono, quia Chriſtus ea vſus formaliter & ſignificatiue, nos verũ materialiter. Adeo hoc vero eſſe arbitror, q̃d ſi illa verba ſignificatiue non proferẽtur, conſecratio non ſequetur, neceſſario tamen eſt vt ſacerdos interdum, præſertim materiam conſecrare; ergo etiam eſt neceſſarium, vt hoc ipſum intẽdat cũ dicit: Hoc eſt corpus meũ, quia non pōt hanc materiam trãſmutare in corpus Chriſti, niſi hoc ſignificando per verba, quæ profert, quia ſacramenta id efficiunt ſignificando, vt ſępe dictum eſt. Sed quod recitatiue ſolum proferantur, probat Durandus ex verbis (pro nobis effundetur) ponderat.n. verba illa de futuro, quæ niſi materialiter dicantur, erũt falſa ſignificatiue dicta, quia iã nec corpus Chriſti paſſioni tradẽdum eſt, nec ſanguis effundendus; ergo tota illa recitatio eſt tãtum materialis. Reſpondeo, verba hæc duplicem pati ſolutionem: Primo, quod verba illa (qui pro vobis effundetur) nõ ſignificãt cruentam ſanguinis fuſionem, quæ in paſſione Domini facta eſt, ſed potius incruentam, quæ in ſacramẽto fit, vt effundi idem eſt, vt ait Ianſen. ca. 12. in concord. q̃d offerri & libari Deo in ſacrificium, & huic reſponſioni fauet admodum, q̃d in codicibus Græcis legitur de pręſenti, effunditur, traditur. Secũda expoſitio eſt, Chriſtũ locutum fuiſſe de cruẽta ſanguinis effuſione, quæ iam proxime imminebat, de qua prædicta verba intelligunt non modo Latini, ſed & Gregorius, Baſilius, Damaſcenus, & Chryſoſtomus, & alij. Ad dubitationẽ vero dico, verba illa de futuro non eſſe de eſſentia formæ, ac proinde non proferri formaliter, ſed materialiter tantum, nã ſicut verba proxima præcedentia: Accipite, & comedite, quia non ſunt de eſſentia formę, ſolũ materialiter proferũtur, & immediate poſt illa induit ſacerdos perſonã Chriſti, & iam non tantum recitatiue, ſed ẽt formaliter loquitur, ita eſſentialib. verbis finitis, Chriſti perſonã deponit, quia iam munus expleuit, quod ſub ea rõne exercebat, & materialiter ſecũdũ ſenſum recitationem, quam proſequitur: nec inconuenit, in eodẽ orationis contextu, quædã verba intermedia ſignificatiue proferri, cũ antecedentia & ſubſequentia ſolũ proferuntur materialiter, quia tota illa oratio cõtinuo vnum integrum, ſenſum reddit, quia omnia verba recitatiue proferuntur; quædã aũt vltra hunc ſenſum pñt ſumi ſignificatiue pp myſteriũ, ꝙ operatur, ꝙ abſq; cõfuſione & æquiuocatione fieri põt, q̃a & rõ ipſius myſterij, & intẽtio ſacerdotis exteriorib. ſignis ĩdicata vtrũq; ſenſũ facile admittit. Vñ S. Bonauẽ. in 4. d. 8. p. 2. art. 1. q̃ō. 1. impugnando ſenĩam aſſerentẽ, verba hęc (Hoc eſt corpus meũ) materialiter, & recitatiue à ſacerdote dici, ſic ait: Sed hoc non ſufficit dicere, quia etſi verba in perſona alterius proferantur, non propter hoc omnino materialiter tenentur, ſed ſignificatiue cũ recitentur in eo ſenſu, in quo ille .ſ. Chriſtus, ea dixit. Et paulo inferius: Sed rurſus, quia ſignificationi vocis addita eſt ex diuina inſtitutione virtus efficaciſſima vlterius oratio illa, & ex Domini inſtitutione, & ex ſacerdotis intentione eſt conuerſiua. His conſtitutis, ſit

Concluſio Prima. Hæc quatuor verba (Hoc eſt corpus meum,) ſunt præciſe de eſſentia formæ conſecrationis panis in corpus Chriſti. Concluſio hæc eſt communis ſenſus Eccleſiæ, quãque ſequitur Scotus, quidquid

alij falſè tribuant, ait enim ſic vbi ſupra: de ſecundo dico, quod verba conſecrationis corporis ſunt quatuor; ſcilicet, illud pronomen Hoc, & verbum Eſt, & in appoſito Corpus, & Meum, coniunctio Enim, non eſt de eſſentia formæ, ſed ſecundum vnum Doctorem ponitur ad ſignificandum ordinem conſecrationis ſacramenti ad vſum ſacramēti, quod patet ex verbis Accipite, & comedite, Hoc eſt enim corpus meum; quaſi diceret, quia talis eſt conſecratio, ideo vtimini cōſecrato. Sed alia ratio poteſt aſſignari, ſcilicet, quod ly enim ponitur ad cōtinuandum, ne verba, quę ſunt de forma, proferantur ſine præcedentibus. Hæc Scotus, vbi apte docet, ſolum illa quatuor verba eſſe de eſſentia conſecrationis corporis. Sed aduerte, quod dicit eſſe formam conſecrationis, non vero ſacramenti, quia vt ſupra diximus, negat Scotus prędicta verba eſſe ſacramenti formam conſtitutiuam, ſed bene effectiuam, licet aſſerat eſſe formam conſecrationis.

Secunda Concluſio. Verba conſecrationis & recitatiue, & ſignificatiue proferūtur à ſacerdote. Concluſio hęc ſatis probata manet in primo notabili, vbi oſtendimus, prædicta verba nō ſolum recitatiue, ſed etiam ſignificatiue dici à ſacerdote, nam vt ſtatim dicit Scotus, verba ſacramentalia ex vi verborum debēt ſignificare id, quod ex vi ſacramenti efficitur, quod vtiq; non ſignificaret, ſi tantum recitatiue, & materialiter proferretur, ſolum .n. ſignificarent illud, qđ Chriſtus in manibus habuit, fuiſſe corpus eius, ſed nō id de pane in manibus ſacerdotis oſtenderet.

Tertia Concl. Etſi verba illa præcedentia formā conſecrationis non ſint de eſſentia eius, ſunt tamē neceſſario præmittenda, vt verba eſſentialia ſuū ſortiantur effectum. Concluſ. eſt Scoti vbi ſupra art. 2. quā in hunc modum probat: Verba ſacramētalia ex vi verborum debent ſignificare illud, quod ex vi ſacramenti efficitur: ſed ex vi conſecrationis panis efficitur ibi eſſe verum corpus Chriſti; ergo verba ſufficientia debent ſignificare ex ui propria illud ibi contineri: Sed hæc verba (Hoc eſt corpus meum) prolata ſine præcedentibus, hoc non ſignificāt abſolute, quia ly meum, ſignificat referri ad perſonam loquentis, quia licet miniſter poſſit intendere, vt loquatur in perſona Chriſti, non tamen pp hoc ſignificatum illorum uerborum eſſet, quod ly meū demonſtraret corpus Chriſti, ſed corpus loquentis, qđ ſi ego inciperē loqui in perſona Chriſti dicendo ſic: Mea doctrina non eſt mea, licet intenderem loqui in perſona Chriſti, tamen ex vi verborū non haberetur, qđ iſta doctrina ſit Chriſti, ſed illius, qui loquitur. Et confirmatur, nā cū Angelus in perſona Dei loquebatur dicendo: Ego ſū Deus Abrahā, non erat ſignificatū proprium huius orationis, qđ ly Ego, ſupponeret pro perſona Dei: ergo multo minus ſignificatum huius orationis: Hoc eſt corpus meum, erit propriū ex ui verborū pro corpore Chriſti, vel quod in perſona Chriſti illa verba dicantur. Hoc cōfirmatur ex Ambroſio de conſecrat. d. 2. Panis eſt in altari, ſermo, inquit, Chriſti creaturam mutat, & ſequitur conſecratio: Quibus verbis fit attendite; quæ ſunt verba; Accipite & edite ex hoc oēs, hoc eſt corpus meū, vbi ipſe Ambroſius videtur coniūgere illa verba præcedentia, ſcilicet Accipite &c. tanquam verba cōſecrationis, ſed hoc

non

non eſt intelligendum, tanquam ſint eſſentialiter pertinentia ad neceſſitatem conſecrationis, ſed tanquam neceſſario pręmittenda; ex quibus haberi poſſit ex vi ſermonis, quod iſta (Hoc eſt corpus meum) dicātur in perſona Chriſti, vnde non ſine cauſa Eccleſia ita connexuit totū canonem Miſſæ, quod ab illo loco, Cōmunicātes, vſq; ad illum locum poſt conſecrationem, Suplices te rogamus, oīpotens Deus; non eſt aliqua oratio, quæ non connectatur cum præcedenti, vt ibi videre eſt. Sed reſpondet Caietanus Scoticæ rationi, illam quædam præcedere, ſi verba conſecrationis ſolum recitatiue conſiderentur, quia non recitaretur, hoc eſſe corpus Chriſti, niſi præmitteretur, Chriſtū dixiſſe: Hoc eſt corpus meum. Sed ſi verba hæc ſolum ſignificatiue attendātur cum proferuntur à ſacerdote in perſona Chriſti, eo ipſo quod ſacerdos dicit ea ī perſona Chriſti, ſignificat hoc eſſe corpus Chriſti.

Cæterum ſolutio hæc nulla videtur eſſe, vt in primis decipitur Caietanus cum aſſerit, verba illa recitatiue prolata à ſacerdote ſignificare hoc, quod ſacerdos in manibus habet, eſſe corpus Chriſti, quia illa verba præciſe recitatiue dicta ſolū ſignificant illud, quod Chriſtus habebat in manibus, cum illa protulit eſſe corpus ſuum.

Præterea eo ipſo, quod ſacerdos vult huiuſmodi verba in perſona Chriſti proferre, non cenſentur ex vi verborum in perſona Chriſti prolata, quia voluntas proferentis vim ſignificandi non tribuit verbis; ergo ſi ipſa vt ſimpliciter dicta, & ſine præcedentibus, non ſignificant ex propria vi corpus Chriſti, neceſſario ſequitur, præcedentia verba eſſe neceſſario pręmittenda, vt verba conſecratoria in perſona Chriſti dicta intelligantur. Et probatur amplius antecedens, quia ſi ſacerdos extra altare verba hæc proferret: Hoc eſt corpus meum, etiamſi ipſe ea vellet in perſona Chriſti proferre, tamen ex ui verborum non ſignificaretur per ea corpus Chriſti, ſed ipſius ſacerdotis loquentis; ergo non eo ipſo qđ ſacerdos ea profert, ſignificat corpus Chriſti. Item hæc verba (Hoc eſt corpus meum) ſine præcedentibus à me dicta, potius meum corpus quam Chriſti ſignificant; ergo aliqua verba adiuncta ſunt neceſſaria, vt corpus Chriſti ſignificarent. Cōſequentia videtur nota; Antecedens vero ex ſe patet ex ſenſu, quem verba faciunt; quod etiam à ſimili probatur, quod ſupra Scotus poſuit, nam ſi ego inciperē dicere ſimpliciter: Mea doctrina eſt iſta, etiam ſi ipſe in perſona Chriſti loqui intenderem, ex vi tamen verborum non habetur, quod iſta doctrina ſit Chriſti, ſed mea loquentis; ergo pari ratione ex eo, quod ego loqui incipiam, dicendo: Hoc eſt corpus meum, &c. non intelligitur nec ſignificatur, quod illud corpus ſit Chriſti, ſed potius meum loquentis; neceſſaria ſunt ergo aliqua verba præcedentia ad uerba conſecratoria, vt ex vi propria ſermonis corporis Chriſti ſignificent.

Quarta Concluſio. Hæc verba (Hic eſt calix ſanguinis mei) vel æquiualentia (Hic eſt ſanguis meus) ſunt de eſſentia & ſubſtantia formæ conſecrationis calicis, in quibus ſolis eſſentialiter conſiſtit, licet præcedentia, quę in canone Miſſæ poſt corporis conſecrationem ponuntur, ſint neceſſario præmittenda, ſicut alia ante uerba conſecrationis corporis præmittenda eſſe oſtendimus concluſione præceden-

cedente. Concluſio eſt directe contra D. Thomam, & tamen communio ſententia, & eorum omnium, quos in principio huius articuli citauimus. Sed prius aduertenda ſunt hęc verba, (Hoc facite in meam commemoratio nem) non pertinere ad formam con ſecrationis calicis, quod Scotus multi-pliciter probat: Primo, quia illa verba non magis pertinent ad conſecrationem calicis, quã corporis, ita.n.pręcepit Chriſtus fieri conſecrationem cor poris, ſicut & ſanguinis; ergo ſi illa ver ba pertinent ad conſecrationem ſanguinis, ſimiliter & ad conſecrationem corporis: ſed hoc eſt falſum, quia tũc, qñ hoſtia eleuatur, nõ eſſet ibi corpus Chriſti, quia adhuc nõ ſunt huiuſmodi verba dicta, & ſic cõmitteretur idololatria in adoratione eius, quod non eſt dicendũ; ergo nullo modo hæc ver ba (Hoc facite in meam commemorationem) pertinent ad eſſentiam cõſecrationis calicis. Præterea quia pręce ptũ de vſu conſecrationis non eſt de forma conſecrationis: ſed in illis verbis ſolũ habetur pręceptũ de conſecra tionis vſu, & verba præſeferunt: igitur non pertinẽt ad cõſecrationis formã. Tãdẽ collatio poteſtatis cõſecrãdi nõ fit per verba pertinentia ad conſecrationẽ, ſed per hęc verba (Hoc facite in meã cõmemorationẽ) facta eſt Apoſtolis collatio poteſtatis ad conſecrandũ; ergo non pertinent prædicta verba ad formã conſecrationis. Cõſequẽtia, eſt bona; Probo minorẽ, quia verba conſecrationis materiam reſpiciũt, quæ conſecratur; vel terminũ ad quẽ conſecrationis: at verba poteſtatẽ con ferentia reſpiciunt poteſtatem, quam conferunt, & illum, cui confertur. Minor rationis probatur, quia per illa ver ba ordinauit eos ſacerdotes. Ex his rationibus ſatis couincitur, ante prædicta verba conſecrationem vtriuſque ſpeciei finiri. Sed q̃ illa, Myſteriũ fidei, & ſequentia vſque ad Remiſſionem peccatorum incluſiue, non ſint de eſſentia conſecrationis calicis, probatur, quia licet Eccleſia Romana omnia illa verba eodem tenore proponat in calicis conſecratione, non tamen ſentit illa omnia eſſe de eſſentia & neceſſitate formæ, quia particula (Enim) eodem tenore proponitur & profertur cum certiſſimum ſit, illam non eſſe de ſubſtantia formæ. Illud etiam præcipue mouet, quod omnes liturgiæ antiquæ Græcorum omittunt particulas illas (Aeternum) & (Myſterium Fidei) vt videre licet in Iacobo, Baſilio, & Chryſoſtomo, & Concilium parte ſeptima, cap. 14. omittit particulam (Myſterium fidei) Aethiopes vero in ſua Miſſa, cuius auctor dicetur fuiſſe Matthæus, vtuntur his verbis (Hic eſt calix ſanguinis mei, qui pro vobis effundetur, & pro redemptione multorum) in qua propter dictas particulas omittuntur etiam (Noui teſtamenti) Tandem apud Clement. lib. octauo Conſtitutionum, capit. 17. hæc verba maxime notanda habentur: In qua nocte tradebatur, cum accepiſſet panem ſanctis manibus ſuis, ſubtuliſſetque oculos ad te Deum ſuum Patrem, ac fregiſſet, deditque diſcipulis ſuis dicens; Hoc eſt myſterium noui teſtamenti, accipite ex eo, & comedite, (Hoc eſt corpus meum) quod pro multis frangetur in remiſſionem peccatorum: ſimiliter, & calicem dicens: Bibite ex eo omnes, hic eſt ſanguis meus, qui pro multis effundetur in remiſſionem peccatorum. Ex his verbis duo colliguntur aperte.

Primum eſt, verba illa (Myſterium fidei) & (Noui teſtamenti) non eſſe alicuius formæ partem, ſed præambula, ſicut hæc (Accipite, & comedite) Secundum quod colligitur, eſt, verba illa (Quod pro uobis tradetur) * * in forma corporis. Nec audiendi ſunt dicentes, in huiuſmodi liturgijs formas conſecrandi eſſe inſufficientes, & conſequenter non conſecrare, quia hoc videtur eſſe contra vniuerſalem Eccleſiæ traditionem, quæ illas liturgias recipit & probat, vt videre eſt in 6. Synodo. Præterea Eccleſia Romana nunquam notauit Græcos de hoc errore, quin potius in Concilio Florentino, ſeſſ. vltima in fine, ſupponit Græcos rite conficere corpus & ſanguinē Domini, formis quibus ipſi vtuntur. Item ſicut ex vſu Eccleſiæ Latinæ omittentis in forma corporis illam particulam (Quod pro vobis tradetur) recte concludimus illam particulam eſſe de eſſentia formę ita ex uſu aliarum Eccleſiarum ab Eccleſia Romana tolerato, poſſumus colligere, illa uerba, quæ a multis Eccleſijs omittuntur, in forma ſanguinis non eſſe de eſſentia, ſed ſola illa, quæ ab omnibus Eccleſijs proferuntur & approbātur: Tum quia Deus non permitteret in re tanti momenti tot Eccleſias in illo errore uerſari: Tum etiam quia Romana Eccleſia illum vſum non toleraſſet. Id ipſum Patrum teſtimonijs roboratur, nam Damaſc. lib. 4. cap. 15, cum prius dixiſſet, Chriſtum conſecraſſe dicēdo: Hoc eſt corpus, meū, ꝙ pro uobis frangetur; hic eſt calix ſanguinis mei, qui pro uobis effundetur: poſtea indicans, quæ eſsēt verba eſſentialia cōſecrationis, inquit, ſicut dicendo: Fiat lux; fecit lucem, ita dicendo: Hoc eſt corpus meū; hic eſt ſanguis meus, perfecit hoc ſacramentum. Et quia dixit, Hoc facite, omnipotente eius pręcepto donec ipſe veniat, hoc efficit. Chryſoſtomus homil. de ꝓditione Iudæ in corporis cōſecratione horum uerborum meminit: Hoc eſt corpus meum, quod pro uobis tradetur: & in conſecratione calicis ſolū dicit: Hic eſt ſanguis meus, qui pro uobis effundetur; ſatis indicans, non magis neceſſaria eſſe in calice illa verba (Qui pro uobis effundetur, quam in corpore iſta (Quod pro uobis tradetur) Ex quibus omnibus ſatis probatur, in calicis conſecratione ſola hæc verba (Hic eſt calix ſanguinis mei) vel (Hic eſt ſanguis meus) eſſe de ſubſtātia cōſecrationis calicis. Pręterea ſic arguo: Verba ſacramentalia, id efficiunt, quod ſignificant: ſed hæc uerba (Hic eſt calix ſanguinis mei) vel (Hic eſt ſanguis meus) cum primo prolata ſunt, ſignificant id, quod ſub ſpeciē vini exiſtit, eſſe Chriſti ſanguinem; ergo vere efficiunt quod ibi exiſtit, aut falſa erit tunc ſignificatio. Et confirmatur, quia hæc uerba (Hic eſt ſanguis meus) non minus ſignificant conuerſionem vini in ſanguinem, quam hæc (Hoc eſt corpus meum) conuerſionem panis in corpus; ergo ſicut hæc ſufficiunt ad conuerſionem panis in corpus Chriſti, ita & illa ad conuerſionem vini in ſanguinem; ſolum ergo ſunt de neceſſitate formæ ſanguinis, & de eius eſſentia hæc verba (Hic eſt calix ſanguinis mei) vel (Hic eſt ſanguis meus) nam ſicut illa uerba (Quod pro uobis tradetur) non ſunt de eſſentia conſecrationis panis, ita nec iſta (Qui pro vobis effundetur in remiſſionem peccatorum) ſunt de eſſentia conſecrationis calicis.

Quinta Concl. Verba iſta (noui & æterni teſtamẽti; miſterium fidei; qui pro vobis effundetur in remiſſionem peccatorum) ſicut non ſunt de eſſentia, & ſubſtantia formę cõſecrationis calicis, ita nec de eius integritate. Concluſ. eſt contra illos modernos Thomiſtas, quorum ſupra meminimus; ſicq; D. Thomę ſententiam explicantes, quod verba prædicta licet non ſint de eſſentia formæ calicis, ſunt tamen de integritate eius. Probatur Cõcl. primo. Verba ſacramentalia agunt per modum naturæ, nec in poteſtate proferẽtis ea cum debita intentione, & ſuper debitam materiã, ſitum eſt eorum cauſalitatem impedire; ergo ſi ſola illa verba (Hic eſt calix ſanguinis mei) ſunt ſufficientia, & tanquam eſſentialia pręciſe conſecrationis calicis, ſi cum debita intentione ſuper debitam materiam cadant, ſuum ſortientur effectum, etiam voluntate miniſtri & Eccleſiæ renitente. Secũdo. Si additio facta ad prędicatum ſimplicis propoſitionis ſufficit, vt effectus nõ fiat, niſi ipſa finita, vt volunt hi Thomiſtæ, ſequitur Chriſtum Dominum non conſecraſſe ſuũ corpus illis ſolis verbis (Hoc eſt corpus meum) nec cõmutaſſe panem in corpus, donec abſoluit verba ſequentia (Quod pro vobis tradetur) & cõſequẽter oĩa illa eſſe de ſubſtantia conſecrationis: ſed conſequẽs eſt oĩno falſum, alias enim Eccleſia Latina non conſecraret eiſdem verbis, quibus Chriſtus, imo nec conſecraret, quia nõ adhibet oĩa verba, quæ ad conſecrationẽ efficiendum ſunt neceſſaria, ſiquidem nõ fit cõſecratio, niſi finitis verbis iis (Quod pro vobis tradetur) quæ ab Eccleſia Latina ſuper panem non proferũtur, quæ oĩa ſunt falſa. Præterea ſequitur Eccleſiam Latinam mutilam formam habere in cõſecratione corporis, quod ab oĩ veritate alienum eſſe non dubito; igitur illa determinatio, qui pro vobis effundetur, non ſuſpendit effectũ verborum ſacramentalium. Et confirmatur, quia poſitis iis, quæ ad rei eſſentiam pertinent, res ipſa neceſſario ponitur; ergo ſi ad eſſentiam formæ conſecrationis calicis ſolũ hæc verba (Hic eſt calix ſanguinis mei) pertinent, illis poſitis ponetur forma conſecrationis calicis, & conſequenter, ſi ad debitam materiam cum debita intẽtione applicentur, huiuſmodi forma obtinebit effectum ſuum. Tãdem vt ait Scotus, probabile eſt, aliqua multa addi in oratione conſecratiua, quibus non expreſſis tota cõſecratio haberetur, ſicut potuiſſet dixiſſe: Hic eſt corpus meũ aſſumptum de Virgine, & ſuſpendendum in cruce, ſicut dixit de ſanguine: Qui pro vobis effundetur, & tunc licet verba illa fuiſſent dicenda pp deuotionem, non tamen fuiſſent ſimpliciter neceſſaria pp formam, licet ad eandẽ orationem pertinerẽt; ergo non valet iſta cõſequentia: Quia illa verba vſque In remiſſionem peccatorum, pertinẽt ad eandẽ orationẽ, ergo ſunt de neceſſitate formæ conſecrationis, aut de integritate eius. Ad hęc quæ pręciſe ad integritatem rei pertinent, & non ad eſſentiam rei, naturam & effectũ neceſſario ab ea prouenientem non deſtruunt, nec impediunt, vt patet in cõſecratione panis; nam etſi ad integritatẽ ſacramenti Euchariſtię conſecratio calicis pertineat, cęterum quia ad eſſẽtiã conſecrationis panis non pertinet, habetur ſine ea: Vel ſi exemplum nõ placet, accipe aliud in homine, ad cuius integritatem brachia pertinent, ſine quibus tamen verus eſt homo, quia ad eius eſſentiam non pertinẽt,

nec illorum defectus poterit impedire cauſalitatẽ effectus, quæ à natura & eſſentia hoīs prouenit; igitur ſi illa verba (Qui pro vobis effundetur) non pertinent ad eſſentiam formæ conſecrationis calicis, licet ad eius integritatẽ pertinerẽt abſque ipſis efficiẽt alia verba eſſentialia effectum ab eorum quaſi eſſentia prouenientem ex diuina institutione; tota igitur eſſentia & ſubſtantia formæ conſecrationis calicis in his verbis conſiſtit (Hic eſt calix ſanguinis mei) vel (Hic eſt ſanguis meus) & in illis eſt tota efficacia, ī quorum vltimo prolationis effectus habetur per ea ſignificatus.

Sexta Concl. Non eſt nobis traditum certitudinaliter omnino, an ad formam conſecrationis calicis pertineant aliqua verba, poſt illud (Sanguinis mei) vel aliquod illorum ſequentium, licet certa ſit Eccleſia Romana, quod verbis, quibus vtitur, vere conficit: aliud enim eſt certam eſſe Eccleſiam, quod vere conſecrat verbis, quibus vtitur; aliud vero eſſe certam de præciſis verbis ad eſſentiam & ſubſtantiam conſecrationis pertinentib. Concluſio eſt Scoti vbi ſupra ait enim ſic art. primo, in quæſt. citata; Non dubito, quin forma noſtra ſit certa ſecundum auctoritatẽ illā Innocentij, quia multa tradita ſunt Eccleſijs ab Apoſtolis, quæ tamen non ſic ſcripta ſunt in Euangelijs. Nec obſtant de Euangeliſtis, quia intendebant narrare rem geſtam, non autem formam conſecrandi. Sed & de forma Græcorum Eccleſia non dicit eos non conficere. Vnde dicunt aliqui, quod forma Græcorum, ac forma noſtra, & quæcumque ſcripta in Euangelijs, ſufficiens eſt ad conſecrationẽ, tamen in Eccleſia Romana eſt de neceſſitate miniſtri, vti forma qua vtitur. Et in art. tertio, poſita hac noſtra concluſione ſic ait: Ideo periculoſum eſt hoc aſſerere, de quo ſufficiẽs auctoritas non habetur; non eſt autẽ periculoſum ignorare, quia videtur ignorantia inuincibilis. Ex hoc patet probatio cuiuſdā dicti minus diſcreti, quod neceſſe eſt ſcire præciſe, quæ uerba ſunt de forma, vt aliquis conficiat ſacramentum; iſtud enim eſt manifeſte falſum, non ſolum in propoſito, ſed etiam in Baptiſmo & pœnitentia, & ſacramento Ordinis, forte enim nullus eſt, qui ſciat p ro certo, nec Epiſcopus, nec ordinatus, quæ ſint pręciſe verba ordinationis in ſacerdotem, & tamen nō eſt dicendum, quod nullus eſt ordinatus in ſacerdotem in Eccleſia; ſimiliter diuerſi vtuntur diuerſis verbis in conferendo ſacramento pœnitentiæ, nec certum eſt de aliquibus verbis præciſis, quæ ſint illa, non tamen eſt dicendum, quod nullus abſoluatur in Eccleſia. Hæc Scotus, in quibus aperte affirmat, formas quibus vtitur Eccleſia certas eſſe, & ſcire Eccleſiam eſſe ſufficientes ad cōficiendum vere ſacramentum, vereque eſſe ſufficientes; ignorare vero ſaltem in aliquibus ſacramentis, quæ ſunt præciſe de ſubſtantia & eſſentia formæ: Primum quidem ſciri ab Eccleſia neceſſariū eſt; Secundum vero ignorare non eſt periculoſum, cum ignoratio ſit inuincibilis. Sed inquit Scotus, ſi ſacerdos ignoret, quæ ſint præciſe de ſubſtantia formæ conſecrationis calicis, quid faceret? Reſpondet his verbis: Dico quod ſacerdos intendens facere, quod facit Eccleſia, legens diſtincte verba canonis à principio vſque ad finem, vere conficit, nec eſt tutum alicui ſe repu-

tare valde peritum de ſcientia ſua, & dicere: Volo vti præciſe iſtis verbis pro conſecratione ſanguinis; ſed ſecurior eſt ſimplicitas: Volo iſta proferre ſub intentione, ſub qua Chriſtus inſtituit eſſe proferenda, ut quę à Chriſti intentione ſunt de forma, dico, vt de forma; & ea, quæ ad reuerentiam ſunt dicta, dico ad reuerentiam. Hæc Scotus. Dixit Scotus, quod dicendo verba canonis à principio vſque ad finem vere conficit ſacerdos, non quod omnia illa ſint ad id neceſſaria, & de ſubſtantia formæ, ſed quod dicendo ſic canonem vere conficit; ſicque dat tanquam bonum conſilium, non vero, quod id videatur neceſſarium, nam ad conſecrationem ſufficiunt verba, quæ Eccleſia Latina ad conſecrationem diſtincta habet, præmittendo alia vt ſic ex vi verborum intelligantur dicta in perſona Chriſti, ad quod omnia verba a (Te igitur) vſque ad (Cōmunicantes) non ſunt neceſſaria, quia vere conſequūtur cōſecrationē, nec multa antecedentia hæc uerba (Hoc eſt corpus meum) ſed ab illo loco (Oblationem &c.) vel ab illis (vt nobis corporis & ſāguinis &c.) q a tunc diſtinguuntur & diſponuntur ſic verba canonis, vt uerba conſecrationis in perſona Chriſti intelligantur, dicta, quando à ſacerdote proferuntur. Et quia hæc omnia opinatiue dicuntur, ait Scotus, quid ſi ſacerdos in Miſſa inciperet ſic loqui: Hoc eſt corpus meum; ſine verbis præcedentibus? Quod hoſtia eſſet ſub conditione adoranda, ſi vere eſt conſecrata. Sed nunquam inquit Scotus reiteranda ſunt verba ſuper illam hoſtiam & calicem, ſaltem ſub conditione, ſicut eſt in Baptiſmo, de quo dubitatur, an ſuum effectum ſortitus ſit? Reſpondet Scotus, quod verba non ſub abſolute reiteranda, nec ſub conditione, quia in hoc caſu non eſt talis neceſſitas, qualis in Baptiſmo, quia in Baptiſmo, quando dubitatur de baptizatione, dubitatur de ſalute hominis; Quo circa licitum eſt quandoque ſub conditione baptizare, ne baptizandus ſine ſpe ſalutis maneat: In caſu vero noſtro, ſi probabiliter dubitatur, an conſecratio ſit completa, nullum ſalutis periculum imminet, ſi non iteretur nec abſolute, nec ſub conditione. Sed nunquid illa materia eſt ſemper ſeruanda? Reſpondet Scotus negatiue, quia putreſceret, ſed ſacerdos poſt cōionem in ſua Miſſa pōt illā materiā accipere, ſub intentione conditionata tali: ſi iſtud eſt conſecratum, recipio ut conſecratum; ſi non, non, ſed vt tale, de quo eſt incertum. Neque in hoc, vt inquit Scotus, poteſt eſſe periculum, quia ſacerdos ieiunus eſt ante perceptionem vini ablutionis, etſi non eſt ſanguis quod percipit, non tamen facit irreuerentiam corpori & ſanguini, iam perceptis, nam poſt ſanguinem iam perceptum in altari percipimus purum vinum. Sed aduerte, quod eſt probabiliſſima opinio, quod illa verba (Hic eſt calix ſanguinis mei) ſine ſequentibus ſit conſecratio, & ſimiliter hæc (Hoc eſt corpus meum) ſine pręcedētibus non videtur, quod hæc in dubium reuocentur, ſed abſque dubio illa opinio teneri poteſt, & ſic ſumi illa materia, tanquam conſecrata, vide hæc quomodo debent dici.

Septima Concluſio. De verbis ſubſtātialibus formæ conſecrationis

panis

panis in corpus Chriſti eſt certa Eccleſia Romana, quod ſint iſta: Hoc eſt corpus meum; cæterum de verbis conſecrationis calicis præciſis, non eſt omnino certa, licet vero ſciat cõtineri in his verbis Chriſti, quæ in canone Miſſæ ponũtur (Hic eſt calix ſanguinis mei, noui & æterni teſtamenti, myſterium fidei, qui pro vobis, & pro multis effundetur in remiſſionem peccatorum.) Concluſio eſt Scoti, licet affirmet neceſſario eſſe præmittenda aliqua præcedentia verba, vt ea, quę conſecrationem efficiunt in perſona Chriſti intelligantur dicta vel eſſe, dicẽda, ex vi verborum ſignificentur.

Octaua concluſio. Forma conſecrationis corporis & ſanguinis ſolũ conſtat verbis a Chriſto prolatis, qui ſacramentorũ auctor eſt, & ſunt ea, quæ in canone ponũtur, licet ignoremus quę ſint præciſe verba conſecrationis calicis, etſi certi ſimus in ijs, quæ Romana Eccleſia vtitur eſſe verba eſſentialia & ſufficientia ad cõſecrandum; vnde ſequitur, Chriſtum Dñm nõ per gratiarum actionũ, nec per benedictionem cõſecraſſe, ſed propter verba a ſe prolata, quibus Eccleſia vtitur in cõficienda Euchariſtia. Et quãuis cõcedamus, benedictionẽ a cõſecratione minime fuiſſe diſtinctũ, propter multos Sãctos aſſerentes Chriſtũ benedictione ſua panẽ in corpus, & vinũ in ſanguinem conſecraſſe, non inde ſequitur, illã benedictionẽ ſine prædictis verbis cõſecrationis factã eſſe; nam ſicut modo dicentes per conſecrationẽ fieri Euchariſtiam, non excludimus fieri per verba Chriſti, imò ipſa cõſecratio per verba Chriſti fit, quibus Eccleſia nũc vtitur: ita dicentes Chriſtũ benedictione ſua feciſſe Euchariſtiæ ſacrũm, nõ excludimus, illam benedictionẽ prædictis verbis eſſe factam. Dr autem cõſecratio benedictio, quia per eã ſicut actum ſupremũ nobis Deus contulit beneficium; benedicere autẽ Dei eſt benefacere. Decipiuntur autẽ ij, qui cum Sanctos legerint, ab eiſq; didicerint, Chriſtum benedictione conſecraſſe, verba conſecratoria, quibus Chriſtus re ipſa hanc benedictionẽ effecit, excludunt; non vero ſancti aſſerentes verba, quibus hæc benedictio & conſecratio fit, è medio tollũt, ſed potius verbis Chriſti factam eſſe affirmant, vt ex præcedentibus patet.

Nona cõcluſio. De neceſſitate præcepti eſt, præſertim in Latina Eccleſia, vt in conſecratione calicis oĩa verba illa, quibus Eccleſia vtitur, proferantur. Hæc cõcluſio eſt communis omnium Doctorum ſenſus, quæ facile oſtenditur eſſe vera ex cõſuetudine Eccleſiæ obſeruata, quę conſuetudo & traditio in re adeo graui vim præcepti habet. Concluſionẽ hanc tenet Scot. vbi ſup.

ARTICVLVS IV.

An hæc oratio (Hoc eſt corpus meum) ſit vera.

PArs negatiua probatur, quia pronomen Hoc, vel demonſtrat ſubſtantiã panis, vel accidentia, & vtroq; modo eſt propoſitio falſa; aut demonſtrat corpus Chriſti, & tunc eſt ſenſus, Corpus meum eſt corpus meum, & conſequenter hæc oratio (Hoc eſt corpus meum) non eſt effectiua, nec conuerſiua, ſicut hæc (corpus meum eſt corpus meum) quia nulla oratio effectiua vel operatiua, quæ abſque actione eſt ita vera atque cum ea, qualis eſt iſta (Corpus meum eſt corpus meum) quæ nulla conuerſione

facta

facta eſt vera; ergo pronomen Hoc, non demonſtrat corpus Chriſti, aut ſi demonſtrat, non eſt conuerſiua illa oratio, quod cum veritate pugnat.

Secundo. Illud pronomen Hoc, nō habet pro quo demonſtret, niſi pro inſtanti, pro quo profertur: Sed pro illo non eſt corpus Chriſti, quia non eſt ibi niſi finita prolatione huius adiectiui Meum; ergo tunc demonſtrat panem vel accidentia, & tunc propoſitio eſt falſa, quia nec panis, nec accidentia ſunt corpus Chriſti; ſed oratio falſa non eſt conuerſiua; igitur prædicta oratio non eſt vera, nec conuerſiua.

Tertio. Prædicta oratio, vel propoſitio, non eſt vera niſi facta conuerſione, & corpore Chriſti ſub ſpeciebus exiſtente, quia ab eo, quòd res eſt, vel non eſt, oratio dicitur vera vel falſa; ergo non eſt conuerſiua, vt vera, quia vt ſic ſequitur conuerſionem. Et confirmatur: Hæc verba (Hoc eſt corpus meum) ſua ſignificatione efficiunt conuerſionem panis in corpore Chriſti, ſed cauſa effectiua præintelligitur effectui; ergo prædictorum verborum ſignificatio conuerſioni panis in corpus Chriſti præſupponitur, ſed ante conuerſionem hæc eſt falſa (Hoc eſt corpus meum) ergo ſimpliciter iudicandum eſt quod ſit falſa.

De hac quæſtione diſputant Doctores in 4.d.8. Scotus q.3. Richar. art. 3.q.1. Durand.q.2. Gabr.q.3. D. Bonauent. art.1.q.1. D. Thom.q.2.art.3. & 3.p. q.78. art.5. Alenſ.4.p. quæſt.10. memb.4.art.2.

Sed circa id, quod demonſtrat pronomē Hoc, eſt multiplex Doctorum ſententia. Prima aſſerit demonſtrare accidentia ſeu ſpecies panis, quia huiuſmodi pronomen rem ſenſibilem ſignificat, quæ eſt tēpore, quo fit deſignatio, & manet quando verborum ſignificatio perficitur, at in hoc ſacramento nihil eſt, quod in principio prolationis verborum ſit, & maneat in fine, præter panis accidentia. Secūda ſentētia dicit, pronomen Hoc, deſignare corpus Chriſti prout eſt in ſe, & in propria ſpecie, prout videtur Ocham ſentire quolib. vlt. quæſt. 2. & Maior. d. 8. q. vnic. in ſolut. 2. arg. dub. 4. qui aſſerit, poſſe pronomine Hoc, demonſtrari corpus Chriſti prout in cœlo, intendendo quòd prolatis verbis incipiat eſſe ſub hoſtia. Tertia affirmat, deſignare huiuſmodi pronomen panem ſecundum ſuam ſubſtantiam vt ſit ſenſus: Panis tranſit in corpus Chriſti, vel ex eo fit corpus Chriſti, quę ſentētia tribuitur Ocham in 4.d.8. & D. Bonau. eadem diſt.q.2. Alij idem tenēt, ſub alia ratione ſuam rationem explicantes, aiunt enim pronomen Hoc, deſignare panis ſubſtantiam non vt eſt in ſe, ſed vt conuerſa in corpus Chriſti in termino prolationis verborum. Quarta ſententia tenet, pronomen illud deſignare corpus Chriſti prout eſt ſub accidentibus panis in termino prolationis verborum; ita ſentiunt Marſil. in 4.d.6.art.1.dub.7. Gabr. lect.48. & 52. ſuper cano. Rich.d.8.art.3.q.1 o. itaq; aſſerunt hi Doctores, non ſolum ſignificare corpus Chriſti per accidentia, vtcumque ſumptum, ſed vere ſub eis exiſtens, alias enim non Catholice loquerentur. Vltima ſententia aſſerit, illo pronomine formaliter, ac præciſe primo deſignari, aliquid commune ſubſtantiæ panis, & corporis Chriſti ſecundum rationem, ſcilicet ſub ratione contenti ſub his accidentibus, vt ſenſus ſit: Hoc, quod ſub his acciden-

dentibus continetur, eſt corpus meũ; ita tenet D. Thó. & Scotus vbi ſupra, Durand. & Capreol. & multi alij.

Pro intelligentia huius quæſtionis nota, hic tria eſſe diſcutiẽda: Primum quo modo prædicta forma vera ſit. Secundum, pro quo tempore, vel inſtanti ſignificat. Tertium, quid demonſtret pronomen Hoc. Circa primum vnum eſt certum, & alterum in dubium vertitur; certum eſt, illam propoſitionem pro quolibet inſtanti temporis, quo eſt, eſſe veram vel falſam, quia aut ſic eſt, ſicut per ipſum ſignificatur, & eſt vera; aut non eſt ſic, & eſt falſa. Vertitur autem in dubiũ, an prius natura quam conuerſio fiat, ſit vera vel falſa, vel intelligatur vera vel falſa, quia cum prædicta oratio ſit conuerſiua panis in corpus Chriſti, & ob id præcedat natura conuerſionem ſicut cauſa ſuum effectum, merito dubitatur, an in illo priori natura ſit vera vel falſa. Scotus vbi ſupra, videtur aſſerere, eã eſſe neutram ad veritatem & falſitatem, ſed explicabitur eius ſententia.

Secundo obſerua, quòd ad conſignificationem temporis, pro quo propoſitio verificatur, omnes in hoc conuenire, quòd hæc locutio (Hoc eſt corpus meum) cõſignificat vltimum inſtans prolationis verborum, quia tunc ſolum eſt vera & nõ antea. Differentia tamen opinionũ in hoc conſiſtit, quia alij arbitrantur hoc conuenire ex virtute ſermonis; alij vero opinantur id non ex ea cauſa, ſed ex inſtitutione ſacramentali prouenire. ſed vt hęc res ſatis obſcura facilius intelligatur, diſtinguendum cenſeo cum Caietano 3 p. q. 78. art. 6. De tempore ſeu inſtanti, in quo oratio ſignificat; vel de tempore ſeu inſtanti, pro quo ſignificat: hæc enim maxime inter ſe diſtant: aliud quippe eſt, inquit Caietanus, quando quid oratio conſignificat, aliud vero quando per orationem conſignificatum; quod patet in hac propoſitione: Petrus crucifixus eſt, quando illa oratio ſignificat nunc eſt, cum profertur, ſed quando conſignificatum eſt tempus præteritum: itaque oratio illa nunc ſignificat quãdo profertur, ſed tempus per eam conſignificatum eſt tempus præteritum, non enim mortem Petri in hac tempore factam fuiſſe, ſed in præterito, conſignificat; ſignificatio vero orationis, vt ait Caietanus, Scotus vbi ſupra, quæſt. 2. art. 3. §. Aliter; ergo nõ eſt niſi oratio ſit integra eſſentiali integritate, quoniam oratio non eſſentialiter integra, non eſt oratio, & conſequenter non ſignificat; at integra oratio non eſt niſi in termino prolationis, & vt verbis Scoti vtar, ſic hoc probo, quod tamen redit in idem: Non habetur, inquit Scotus, conceptus omnium partium orationis ante inſtans in quo intelligitur tota oratio prolata; at conceptus orationis nõ habetur ſine conceptibus; ergo nec conceptus orationis habetur niſi in vltimo inſtanti integræ prolationis eius. Et confirmatur a ſimili, quia conceptus formatus per dictionem non habetur ante inſtans vltimum prolationis illius dictionis; ergo nec conceptus vt ſignificatio orationis habetur, niſi in vltimo inſtanti prolationis ipſius, quia ſicut partes dictionis ſe habent ad dictionem, ita partes orationis ad totam orationem; ſicut igitur partes dictionis non ſignificant conceptum ſimplicem, quem tota dictio ſignificat, ſic nec partes orationis ſignificant conceptum completum, quem tota oratio

ſigni-

ſignificat;ergo ſicut conceptus dictionis non habetur niſi in vltimo inſtanti prolationis eius, ita nec conceptus orationis, niſi in vltimo inſtanti prolationis totius; & quia conſignificare præſupponit conſignificare, vt pote tanquam adiacens illi, ita oratio ſicut non ſignificat niſi in termino prolationis, ita nec conſignificat tempus niſi in termino prolationis totius orationis. Nec videtur hoc ſolum eſſe verum de tota oratione, ſed etiam de partibus, vt integrant totam orationem. De copula quidem bifariam declaratur: Primo ex eo, quod ſignificat ly eſt, compoſitionem ſubiecti cum prædicato, quæ ſine externis intelligi non poteſt, quia compoſitio nec eſt, nec intelligi poteſt prior ijs, quæ componuntur, effectus enim intelligeretur vt prior ſua cauſa. Secundo, quia in hac propoſitione: Lignum eſt album, non ſignificat ly eſt, compoſitionem ligni cum albo, quouſque prædicatum exprimatur, nam ſi oratio ſiſtat hic: Lignum eſt, non ſignificatur compoſitio, vel vnio ligni cum albo; ſignificat ergo ly eſt, ipſam compoſitionem, non tunc, cum profertur, ſed quando coniungit prædicatum cum ſubiecto, quod nihil aliud eſt dicere, niſi cum oratio eſt integra; & quia prius non ſignificat, quam conſignificet, ideo ly eſt, ſicut non ſignificat cōpoſitionem prædicati cum ſubiecto ante integritatem orationis, ita nec conſignificat tunc quando profertur, ſed tunc quando integratur oratio. De ſubiecto etiam propoſitionis patet, quia talia ſunt ſubiecta, qualia præmittuntur ab eorum prędicatis, ac ob id ante prædicata non habent ſuppoſitionem ſuam, nam ſi formatur propoſitio de tertio adiacente, nullus intellectus habetur ſubiecti, quam copula determinationis: ſed variabitur iuxta variationem prędicati, quod clare patebit formatis his duabus propoſitionibus: Homo eſt albus, & Homo eſt ſpecies, clare enim patet & ſubiectum & copulam prędicatum expectare, ita quòd varietas prædicati varietatem inducit & in tota oratione, & in ſubiecto, & in copula. Similiter oratio iſta: Hoc eſt corpus meũ, ly Hoc, non demonſtrat tunc, quãdo profertur, nec demonſtrat per ly eſt, ſignificat autem, conſignificat, quando profertur, compoſitionem ſeu coniunctionem inter ly Hoc, & corpus Chriſti, quia tunc eſſet falſa propoſitio, non tamē eſſet falſa, ſi quis ſubiungendo non apponeret, Corpus meũ, ſed ly panis, vel pronomen Ego, ſignum eſt euidentiſſimum, copulam Eſt, non conſignificare, nec conſignificare extremorum compoſitionem cum profertur, ſed pro inſtanti completæ prolationis totius orationis; loquendo ergo de quando oratio, ſeu verbalis copula ſignificat, ſeu conſignificat, ſentiendum eſt, quod tunc primo ſignificat aut conſignificat, cũ primo oratio integratur, & non ex intentione proferentis, ſed ex vi ipſius orationis. Vnde ſicut ſupra declarauimus, duplex quando in oratione attendi poteſt: alterum quo ſignificat oratio, alterum vero pro quo ſignificat. Primum, ſe tenet ex parte orationis ſignificãtis veluti eius menſura & ſuæ ſignificationis. Secundum vero ex parte rei ſignificatæ, veluti eius menſura. Hoc patet in hac propoſitione; Iſaac fuit pater Iacob, quãdo ſignificationis huius propoſitionis eſt nũc, cum profertur integre, vel prolata eſt, quando vero rei ſignificatæ eſt

tempus

tempus præteritum. En quomodo hæc duo quando poſſunt ab inuicem diſtare, & licet multoties in vnum coincidere poſſint, ita vt idem quando ſit quando oratio ſignificat, & cõſignificat, & quando conſignificatum conſignificatur eſſe, ſic accidit in propoſito in hac oratione (Hoc eſt corpus meum) quæ cum ſit conuerſiua panis in corpus Chriſti in inſtanti, ſignificat cõuerſionem pro vltimo inſtanti ſuæ prolationis, quod ſimul eſt quando & tempus ſeu inſtans rei ſignificatæ; itaque inſtans rei ſignificatæ per hæc verba (Hoc eſt corpus meum) eſt inſtans vltimum prolationis illius integræ orationis, & quia in eodem inſtanti oratio illa eſt integrata, ideo quando ſignificationis huius orationis, & quando rei ſignificatæ coincidunt in vnum & idem quando; cæterum ſicut orationes differunt inter ſe quoad res ſignificatas, ita etiam differunt quoad quando ſeu tempora conſignificata, nam aliquæ ſignificant vel conſignificant tempus præteritum, vt Adam fuit; aliæ futurum, vt Antichriſtus erit; aliæ pręſens, vt cœlum mouetur; vnde licet verum ſit, quòd quando ſignificationis propoſitionis ſit inſtans completæ prolationis, non tamen pro illo concipitur res conſignificata, ſed pro illo, pro quo extrema denotantur vniri, ſiue in re, ſiue in intellectu, vt optime ait Scotus vbi ſupra, concluſione ſecunda. Quocirca quando rei ſignificatæ interdum eſt præteritum, interdum futurum, interdum præſens, interdum vero inſtans; quando ergo verbum ſi eſt temporis præſentis conſignificat inſtans, ſignificat inſtans completæ orationis, quia pro eo intelligitur vnio, & conceptus extremorum & totius orationis, ac ſignificata omnium partium eius, quia vnio illa ſine compoſitis intelligi non poteſt.

Sed obijcies: Significatum totius orationis conſiſtit in ſignificatione partium: ſed partes ſignificant quãdo proferuntur; ergo ante inſtans vltimum prolationis eſt ſignificatio & conceptus eius. Reſpondeo negando conſequentiam, immo ex antecedenti ſequitur, quòd conceptus & ſignificatio totius orationis non habeatur niſi tota oratione completa, quia nec partium conceptus habetur niſi dictionibus ipſis prolatis; ſicut igitur conceptus ſimplex dictionis non habetur niſi in vltimo prolationis eius, ita nec conceptus totius orationis niſi ipſa tota completa. Præterea aliud eſt loqui de conceptibus dictionum, quæ partes ſunt orationis ſecundum ſe, aliud vero de eiſdem prout ſunt partes & cauſant totius orationis conceptum. Primo modo partes ſignificant cum proferuntur, ſed non ſecundo, niſi pro inſtanti vltimo prolationis.

Tertio obſerua ex Scoto vbi ſupra, §. propter hoc dico, quod ſignificatio compoſitionis ſaltem eſt prius natura eius veritate, prę́ſertim quando ſignificatio eſt veritatis propoſitionis cauſa, tunc enim veritas ſequitur ſignificationem ſicut effectus ſuam cauſam. Probatur, quia ſignificatio propoſitionis ſignificantis exiſtentiam rei non pendent ab exiſtentia rei ſignificatæ, bene tamen veritas. Vtrumq; autem probatur, quia propoſitio ex vi ſuę impoſitionis ſignificat, ſiue ita ſit, ſiue nõ ſit, ꝙ per illã ſignificatur: vnde oritur ſcdm Dialecticos eandẽ propoſitionẽ poſſe eſſe verã & falſam ſucceſſiuè, at

veritas non competit propoſitioni ex vi ſolius impoſitionis, ſed requiritur præter ea conformitas cum re ſignificata. Ex his ſequitur primo, poſſe propoſitionem vt ſignificantem, prius natura intelligi, quam res ſignificata exiſtat, quia tam impoſitio, quã ſignificatio eſt independens ab illa re, & fieri poteſt, vt res ipſa dependeat in aliquo genere cauſæ a propoſitione ſignificatæ. Secundo ſequitur, poſſe propoſitionem prius natura ſignificare, quam vera vel falſa eſſe intelligatur; tum quia eſt magis independens in ſignificando, immo eius ſignificatio a veritate eius non dependet; tum quia comparatur ad veritatem vt ſubſtantia, quo ad propriam paſſionem, quod præintelligitur ordine naturæ ipſi paſſioni, vnde ſignificatio comparatur ad rem, abſtrahendo a conformitate, vel deformitate. His ita conſtitutis, ſit

Concluſio prima. Pronomen Hoc, in hac forma conſecrationis panis (Hoc eſt corpus meum) non demonſtrat ſubſtantiam panis, nec accidentia eius. Probatur prior huius concluſionis pars primo, quia demonſtrato pane, hæc propoſitio eſt falſa, & incongrua; falſa quidem, quia nec panis, nec ſubſtantia panis eſt corpus Chriſti; incongrua vero, quia de re determinata & maſculini generis nõ dicitur bene (Hoc eſt corpus meum) ſed (Hic eſt corpus) ſignificato etiam Petro, hęc eſt incongrua locutio (Hoc eſt Doctor) ergo ſimiliter ſignificato pane, dicitur incõgrue: Hic eſt corpus.

Dices forſan, propoſitionem illam eſſe ſic explicandam: Hoc ſcilicet panis tranſit in corpus Chriſti, ſicq; non eſſe falſam prædictam propoſitionẽ, vt dicebamus. Reſpondeo primo, ſic non euitari incongruitatem. Secundo dico, huiuſmodi expoſitionem verbi, eſt, quo ſemel admiſſo, nulla eſt vis in huiuſmodi verbis ad probandam realem corporis Chriſti præſentiam ſub ſpeciebus, ex quibus tamen maxime ad id ſumitur argumentum, & ex ipſis ſemper Eccleſia exiſtentiam corporis Chriſti ſub ſpeciebus collegit. Secunda eiuſdem concluſionis pars eiſdem rationibus, quibus præcedens, probari poteſt; falſum enim eſt, accidentia illa eſſe corpus Chriſti, & fieri corpus Chriſti, vt ex ſe patet. Ex his colligitur, primam, & ſecundam opinionem in principio quæſtionis poſitas, falſas eſſe.

Secunda cõcluſio. Pronomen Hoc, demonſtrat ſubſtantiam panis, vt cõuerſam, nec corpus Chriſti abſolute, nec prout eſt ſub accidentibus panis. Prima huius concluſionis pars probatur, quia in inſtanti conuerſionis non eſt panis ſubſtantia, & panis vt conuerſus nihil aliud eſt, niſi corpus Chriſti. Secunda pars probatur primo, quia propoſitio eſſet identica, eſſet enim ſenſus: Corpus Chriſti eſt corpus Chriſti. Secundo, quia per formam cõſeruationis fit, quod per eam ſignificatur: at per hanc formam, Hoc eſt corpus meum, non fit, quòd corpus Chriſti ſit corpus Chriſti, ſed quòd ſit ſub ſpeciebus in antecedenti conuerſionis panis in ipſum.

Tertia concluſio. Pronomen Hoc, in prædicta conſecrationis forma demonſtrat ſingulare entis, & non per ſe ſingulare magis vniuerſale quam ens, id eſt, hoc ens. Ad huius concluſionis intelligentiam ſupponendum eſt, in ſingularibus eſſe ordinem ſecũdum ordinem vniuerſalium, prius enim quodcunque vniuerſale poteſt in-

intelligi deſcendere in proprium ſingulare, quam contrahatur per differentiam aliquam ad aliquid inferius, tanquam ad ſpeciem, vt ſic habeamus ordinem iſtorum ſingularium: Hoc ens, hæc ſubſtantia, hoc corpus, hoc animal, hic homo, Petrus. Hoc probatur ex Ariſtotele primo ſuæ Phyſicę, vbi ait, quòd prius videmus a remotis corpus, quam animal, & animal quam hominem, quòd non debet intelligi de vbi, ſed de ſingulari vniuerſalioris, quia non videmus vniuerſalia, quæ ſolo intellectu conſpiciuntur, ſed ſingularia. Iam probatur vero, quia ſatis rationabiliter quæritur de multis quid eſt hoc? in quæſtione vero vnum ſupponitur, & aliud quæritur, quia non poteſt idem ſupponi & quęri; igitur per ly hoc, non ſupponitur hoc lignum, hic lapis, vel hic panis, quia illud quæritur, nam reſponſo dato, quòd ſit lignum, aut lapis, quietatur animus quæretur de illo ſingulari; de illo ergo ſupponitur tantum vt eſt ſingulare entis, id eſt, quòd ſit hoc ens ſingulare, & quæritur de eo aliquid ſpeciale ſub ente, & quodcumque ſpeciale conueniens eſt ad reſponſionem; nam ſi mihi interroganti, quid eſt hoc, quod in manu tenes? reſponderis eſſe lapidem, aut aurum, reſponſio eſt cōueniens ad quietandum intellectum in ſpecie de re, quam manu tenes. Probatio hæc fundamentum habet in illa interrogatione filiorum Iſrael de manna dicentium: Manhu? id eſt, quid eſt hoc? pręſupponebant enim eſſe aliquod ens ſingulare, & inquirebant de ratione eius ſpeciali. Habet etiam fundamentū in quotidianis interrogationibus, nunquam enim interrogatio fit de aliquo, niſi ſupponendo pro hoc præciſe ſingulare entis, non enim inquirimus viſa re, cuius rationē ſpecialem ignoramus, quid eſt hoc corpus? num quid eſt hæc ſubſtantia? ſed abſolute, quid eſt hoc ſingulare entis? atque interrogatio illa, & pronomen Hoc, ſemper ſingulare entis ſupponunt, & inquirunt rationem ſpecialiorem, licet enim hoc demōſtrat indiuiduum & ſingulare entis.

Sed obijcit Caietanus 3. par. q. 18. artic. 5. quod demonſtratio in forma debet eſſe certiſſima: at ſi ly hoc, demonſtraret indiuiduum entis, demōſtratio remaneret ambigua, immo, inquit, magis appareret falſa quam vera, quia ly hoc ens poteſt demonſtrare tam accidens quam ſubſtantiā, cum vtrumque ſit hoc ens, & magis appareret demonſtrari accidens, cum fiat ad ſenſum, quam ſubſtantia. Primo hanc rationem Caietanus tenet fieri demonſtrationem per ly hoc, de ſubſtantia ita ꝙ ly hoc, ſubſtantiam demonſtrat. Sed Caietano reſpondeo, quòd non minus certa eſt demōſtratio de indiuiduo entis, quam ſubſtantiæ, tum quia interrogatio eſt de re ſingulari ad ſenſum expoſita, tum etiam quia licet accidens ſit ens, nunquam fit de eo interrogatio abſolute per ly hoc, ſed de indiuiduo entis, quod eſt ſubſtantia; cum enim de re aliqua inquiro abſolute quid eſt hoc? non inquiro qualitatem eius, ſed naturam & ſpeciem; & ſi naturam accidentis inquiro per communiter quid eſt hoc accidens? & raro, aut nūquam in communi ſermone fit interrogatio ad ſenſum de natura accidentis, quia ſenſus de eo ſatis certificatur; vel ſi fit, non fit interrogatio, niſi de ſingulari coloris, quod colorem eſſe ſupponit, & quæritur de ſpecie eius. Vnde deci-

decipitur Caietanus aſſerendo, cum ſit demonſtratio communiter, per ly hoc, poſſe intelligi de rigore ſermonis de accidente, vel interrogationem eſſe communem ad ſubſtantiam & accidens, cum huiuſmodi interrogatio nunquam fiat de accidente, ſed de ente accidentibus ſubiecto. Cum filij Iſrael inquirerent in deſerto de pane cœleſti, quem Deus ipſis de cœlo præſtabat, quid eſt hoc? non de accidente quærebant, ſed de ente illo ſingulari. Vnde certa eſt demonſtratio per ly hoc, demonſtrando ſingulare entis, ſicut demonſtrando ſubiectum. Præterea Caietanus contra ſanctum Doctorem per ly hoc, tenet, non demonſtrari indiuiduum ſubſtantiæ, cum S. Thom. dixit, demonſtrari contentum ſub accidentibus, quod ſub ratione contenti videtur quid communius indiuiduo ſubſtantiæ; id quidem aſſerit, quia tenet eandem ſubſtantiam panis in termino conuerſionis eſſe corpus Chriſti, quod a veritate & Philoſophia alienum eſſe nemo dubitare poteſt. Scotus vero intendendo ad naturam interrogationis factam per ly hoc, in hac forma (Hoc eſt corpus meum) dixit fieri demonſtrationem de ſingulari entis. Tandem quia licet ly hoc, in hac forma (Hoc eſt corpus meum) non ſupponat per ſe loquendo niſi ſingulare entis, illud tamen intelligitur pro ſingulari alicuius inferioris, & ſingulariter pro ſingulari quod eſt corpus Chriſti, quia in inſtanti vltimo prolationis verborum non eſt ibi pro quo faciat demonſtrationem pro aliquo ſingulari, niſi in hoc, quod eſt corpus Chriſti, quia eius ſignificatio, ſicut & totius orationis, eſt in vltimo prolationis inſtanti. Quocirca tollitur omnis æquiuocatio, quæ ex demonſtratione ſingularis entis videri poterat, ſi aliqua eſſet ibi poſſibilis.

Quarta cõcluſio. Quamuis ly hoc, non ſupponat in dicta forma niſi ſingulare entis, & intelligatur de ſingulari, quod eſt corpus Chriſti, vt paulo ante dicebamus, nõ propter hoc erit ſenſus; Corpus meum eſt corpus meum, quia ſubſtantia harum: Hoc eſt corpus meum, &, Corpus meum eſt corpus meum, nõ faciunt eundem conceptum, nam ly hoc, facit conceptum vagum & indifferentem, de quo intellectus poteſt eſſe certus & indubius de conceptu, quem facit, Corpus meum, at non poteſt idem conceptus certus ac dubius eſſe.

Sed obijcies: Subiecta prædicatarũ propoſitionum ſupponunt pro eodẽ; ergo eundem ſenſum efficiunt, cum & prædicata ſint eadem: at quando ſubiectum & prædicatum ſupponũt pro eodem, & idem ſignificant, ſemper faciunt eundem ſenſum. Reſpondeo, quòd ſubiecta ſupponere pro eodem, poteſt bifariam intelligi: Primo, quod ſupponant pro eodem ſub eadem ratione & conceptu; vel ſub alio & alio. Quando ſupponunt pro eodem primo modo, faciunt eundem ſenſum, non vero ſi ſecundo modo ſupponunt: at in propoſito ly hoc, in prima propoſitione licet ſupponat pro corpore Chriſti, non tamen ſub illa ratione, qua corpus Chriſti, ſed communiter vage prout huius ſingularis entis rationem habet. Secundo vero Corpus meum &c. ſupponit determinate pro corpore Chriſti. Præterea ſi eſſet idem ſenſus earum, conuertẽtes etiam eundem ſenſum facerent: ſed hoc eſt falſum, nam prima propoſitio conuertitur in hanc: Corpus

pus meum eſt hoc; Secunda vero ſic: Corpus meum eſt corpus meum: at harum ſenſus non eſt idem, vt de ſe patet; ergo neque primarum. Ex his infertur, quod iſta oratio (Hoc eſt corpus meum) eſt vera pro vltimo inſtanti prolationis verborum, quia & demonſtratio, quam facit ly hoc, & totus orationis ſenſus, eſt pro illo inſtanti, in quo fit conuerſio panis in corpus Chriſti, pro quo eſt verum dicere: Hoc ens eſt corpus meũ, demonſtrando ſingulare entis ſub accidentibus, quod tunc non eſt niſi corpus Chriſti. Infertur etiam, quòd hæc propoſitio (Hoc eſt corpus meũ) poteſt eſſe conuerſiua, ſicut re vera eſt, non tamen iſta (corpus meum eſt corpus meum) quia illa denotat dici de ſingulari communionis, ſcilicet de hoc ente, quod eſt prædicatum: at propoſitio denotans de hoc ente aliquid dici, primo poteſt eſſe effectiua, ſicut & iſta, quæ denotaret de lapide (Hoc eſt ens) poteſt eſſe conuerſiua ligni in lapidem, per ipſam accipientem ſuum eſſe primum, illa vero minime poteſt eſſe conuerſiua, quia denotat dici de ſe ipſa in ſpeciali; idem autem non poteſt in ſe ipſum conuerti.

Quinta concluſio. Hæc propoſitio (Hoc eſt corpus meum) eſt conuerſiua panis in corpus Chriſti, non vt vera, ſed vt talis ſequitur conuerſionem & exiſtentiam corporis Chriſti ſub ſpeciebus panis, ita quòd prius naturaliter eſt conuerſiua quam vera. Probatur, quia illa oratio eſt conuerſiua, quatenus eſt ſignum ſenſibile inſtitutum a Deo vt inſtrumentum ad efficiendam conuerſionem & cõſecrationem in vltimo inſtanti prolationis eius, ſed prius natura eſt tale ſignum, quam ſit vera; igitur prius natura eſt conuerſiua, quam ſit vera. Maior eſt vera ex ratione ſacramenti; Minor oſtenditur, quia ſignificatio propoſitionis, vt notab. 2. oſtendimus, eſt prius natura veritate eius, præſertim quando ſignificatio eſt veritatis propoſitionis cauſa; ergo cum illa propoſitio ſit cauſa ſuæ veritatis, ratione ſuæ ſignificationis erit prius natura cauſa, & conuerſiua, quam vera. Præterea eſſe fundamentum eſt prius natura ſua relatione accidentali, ſed propoſitio, vel conceptus eſt fundamentum veritatis, quæ eſt relatio accidentalis, quia poteſt eſſe, & non eſſe, ſicut poteſt eſſe conformis, & difformis rei: Socrate enim ſedente, vera eſt oratio, qua dicunt Socratem ſedere; ergo prius naturaliter eſt cõceptus orationis, vt in ſe talis quam verus, & ſimiliter tota oratio eſt prior ſua veritate, quia quod eſt prius priore, eſt prius poſteriore: ſed oratio eſt prior conceptu eius, & conceptus eſt prior ſua veritate; ergo oratio eſt etiã prior ſua veritate. Prioritas autem conceptus ad ſuam veritatem aperte patet in addiſcente, prius enim aliqua concluſio non demonſtrata concipitur a diſcipulo, & totus eius conceptus habetur ab eo, quamuis veritatẽ intelligat, quia habito eius conceptu per applicationem demonſtrationis concipitur vt vera. Vnde Scotus vbi ſupra ſic ait: Poſſet hic aliter d ſt ngui, ſcilicet, ꝙ in vltimo inſtanti prolationis; Primo ſecundum ordinem naturę eſt conceptus propoſitionis, vt neuter ſcilicet neque verus, neque falſus. Secundo ad illum ſequitur operatio diuina cauſans illud, quod omnino deſignat. Tertio ſequitur veritas huius conceptus; & ſic non tan-

tantum oratio vt vocaliter & continuo prolata, eſt prior veritate, ſed etiam vt habens ſuum conceptum proprium, licet non vt verum. Ex quibus manifeſte habet Scotus, non ſolum conceptum eſſe priorem ſua veritate, ſed multo magis ipſam orationem, quæ non eſt oratio ſacramentalis vt vera, ſed vt tale ſignum ſenſibile præcedens naturaliter ſuam veritatem, ſicut cauſa ſuum effectum; non ergo illa oratio efficit præſentiam Chriſti, quia vera eſt, ſed vt vera ſit, & conſequenter licet prius ſignificet, quam efficiat, non tamen prius natura eſt vera, efficit enim rem, quam ſignificat, vt ex effectu reſultat conformitas in ipſa ad rem ſignificatã. Caietanus dicit, prædictam orationem eſſe prius veram practice, prius, inquam, natura, quam ſit præſentia corporis Chriſti ſub ſpeciebus, quia eam efficit; aſſerit tamen eſſe poſterius natura verã ſpeculatiue, quia hæc veritas præſupponit rem eſſe, ab eo enim quòd res eſt, vel non eſt, dicitur oratio vera vel falſa: veritas vero practica eſt prior ipſa re. Vnde Scotus in prolog. ait, cognitionem practicam eſſe naturaliter priorem praxi, & praxim conſequenter eſſe naturaliter poſteriorem, quia cognitio practica eſt cauſa praxis, vel eius regula, cui tanquam priori debet conformari, vt recta ſit, ſic enim forma conſecrationis eſt vera practice prius natura, quam ſit præſentia corporis Chriſti ſub ſpeciebus, & tamen vera ſpeculatiue poſterius natura.

Sexta concluſio. Eodem modo dicendum eſt de intellectu formæ conſecrationis ſuper vinum, vt dictum eſt de forma conſecrationis panis: quòd autem ibi ponitur calix, hoc ideo eſt, quia conſecratus ſanguis eſt in ratione potus, & liquor non habet rationẽ potus, niſi vt in vaſe, nihil autem tale ponitur in conſecratione corporis, quia corpus conficitur vt cibus, quia eſt ſolidus & rationem ſolidi habet, licet non ſit in vaſe.

Ad argumenta in principio articuli poſita.

AD primum patet, quòd ly hoc, demonſtrat ſingulare entis, nõ panem, nec accidentia, quia demonſtrat pro inſtanti completæ orationis; & hoc vel ex virtute ſermonis, vt diximus in propoſitionibus, quarum veritas in inſtanti fit, vel ex intentione proferentis ſecundum aliam viam & modum dicendi, nec iſta eſt eadem illi, Corpus meum eſt corpus meum, ſed vt ſupra diximus concluſione quarta; & patet, quia iſta propoſitio poteſt eſſe conuerſiua: Hoc eſt ignis, non enim ignis eſt ignis, quia agens, quod facit hoc ens eſſe ignem, aliquam conuerſionem facit, non tamen eam facit, cum de igne facit ignem, immo eſt contradictio, quòd agens faciat ignem eſſe ignem.

Ad ſecundum dico, quòd ſit demonſtratio per pronomen Hoc, pro vltimo inſtanti prolationis verborum, vt ex ſupra dictis patet.

Ad tertium patet ex quarta & quinta concluſione pro quo inſtanti ſit vera illa propoſitio, & Logice, & Theologice.

ARTICVLVS V.

An plures ſacramentales formæ a miniſtris debite prolatæ poſſint ſimul vel ſucceſſiue conſecrationem eiuſdem materiæ efficere.

QVæſtio communis eſt omnibus ſacramentis,& de Baptiſmo in ſpecie eam tractat Scotus in 4. diſt. 6. quæſt.2.D.Thom.3.p.quæſt.72. ar.3. eam mouet. De ſacramento Euchariſtiæ ineſt difficultas communis, cum cæteris, an plures ſacerdotes poſſint eandem hoſtiam conſecrare; & alia ſpecialis ex quadam Eccleſiæ conſuetudine orta, ſolebat enim Cardinalis ſimul cum Papa celebrare, quod nũc faciunt ſacerdotes nouiter ordinati cum Epiſcopo ordinãte; omnes enim ſimul verba conſecrationis proferunt ſuper eandem numero hoſtiam; ſed videtur, quòd id minime fieri poſſit, quia idem effectus non poteſt eſſe a duabus cauſis totalibus, & vnus conſecrans & proferens verba eſt cauſa totalis conſecrando cauſalitate miniſtro competente; ergo non poteſt eadem hoſtia a pluribus ſacerdotibus conſecrari in eodem ordine cauſantibus. Conſequentia eſt nota; Antecedens probatur, tum quia nihil cauſat, quo non exiſtente nihil minus producitur effectus, tum etiam quia effectus habet eſſe a cauſa, qua non exiſtente nihil minus eſſet, quia altera cauſa totali ſublata effectus eſſet ſub alia cauſa totali.

Secundo. Si agens, & forma, qua agit, ſunt aliud & aliud, ſimiliter forma inducta erit alia & alia: ſed in propoſito eſt aliud & aliud agens, alia & alia forma, qua agit, quia aliud & aliud conſecrans, & alia & alia numero conſecrationis forma; ergo ſimiliter alia & alia actio: ſed cuilibet actioni correſpondet ſua paſſio; ergo erunt ibi plura ſacramenta effecta, cum tamen vnica ſit hoſtia, & applicando ad Baptiſmum, erunt plures baptizationes, ſi plures baptizarent eadem, & conſequenter plures Baptiſmi.

Tertio, & quaſi redit in idem cum primo, quia in eo caſu vel vterque illorum conſecraret, vel alter tantum, vel neuter: non primum, quia non poſſunt eiuſdem effectus eſſe plures cauſæ totales; non ſecundum, quia nõ eſt maior ratio de vno quam de altero; ergo tertium,& conſequenter repugnabit, eandem hoſtiam a pluribus conſecrari, vel eundem Baptiſmum a pluribus dari.

Pro intelligentia huius quæſtionis notandum erit,& pro illa, quam mouet Scot.in 4.d.6.q.2.ſcilicet an plures poſſint eundem hominem baptizare, quia ex eius ſolutione manifeſte patebit præſentis quæſtionis ſolutio; ad cuius intelligentiam aduerte ex eodem Scoto, ꝙ plures baptizare eundem poteſt bifariam intelligi: Primo, ita vt vterque totum faciat, ſcilicet vt abluat & verba proferat cum debita intẽtione.Secundo,ita vt vnus abluat, & alius verba proferat. Idem poteſt intelligi de pluribus eandem hoſtiam conſecrantibus, ſaltem quoad verborum prolationem, ſ. quod vnus partem formæ,alius vero aliam proferat ſupra eandem hoſtiam; vel vnus habeat intentionem cõſecrandi per verba ab alio prolata, & alius ea proferat ſine intentione conſecrandi; vel ambo ſimul ſuper eandem materiam totam formam,& totaliter proferant.

Secundo obſerua, eundem effectū non poſſe a duabus cauſis totalibus in ſuo ordine produci, vt primum argumentum ad partem negatiuam quæſtionis poſitum ſatis probat, nam ſi totaliter hic ignis ab igne C. cauſatur, quomodo poteſt totaliter ab igne C. produci, niſi dixeris idem bis totaliter produci poſſe, quod & rei naturæ & rationi repugnat? quia tantum res acciperet eſſe ſimpliciter poſtquam eſt, & illud præhaberetur, ac ſimul eſſet, & non eſſet: eſſet quidē, quia per ſui productionem accipit eſſe: non eſſet autem, quia produceretur, cuius productionis termini ſunt non eſſe, & eſſe, & conſequenter de non eſſe ad eſſe procederet. Præterea ſi idem a duabus totalibus cauſis eiuſdem ordinis produci poſſet, dependeret totaliter a duabus cauſis totalibus, quod implicare ſic oſtendo; nam ſi A. totaliter dependet a B. & C. ergo ſublato B. tolleretur de medio A. & ex alia parte remaneret, quia dependet totaliter a C. ergo maneret, & non maneret, quæ contradictionem inuoluunt. Vnde colligitur veritas noſtræ propoſitionis, quod idem effectus non poteſt eſſe a duabus cauſis totalibus cum vera ſua cauſalitate attingentibus: ſed cum ex præcedentibus ſacramentum non habeat veram efficientiam phyſicam reſpectu gratiæ, ſed a Deo immediate producatur adhibito ſacramento, non ſequitur incōueniens illarum, quod idem ſit efficienter a duabus cauſis totalibus; vnde cum dicitur, quòd idem effectus non poſſit eſſe a duabus cauſis totalibus, intelligitur a duabus cauſis vere ſua actiuitate effectum attingentibus.

Tertio aduerte, quòd circa ablutionem factam a duobus circa vnum ſuſcipientem Baptiſmum, an ſit vna totalis ex vtraque tanquam ex parte compoſita, vel ſint duæ ablutiones totales, eſt duplex ſententia: Prima Scoti vbi ſupra, aſſerentis, eſſe vnam totalem ex duabus partialibus conflatam, nam vel illa ablutio fit contingendo, & tunc ambo mouent corpus immerſi vno motu cauſato a virtute motiua amborum, & quamuis alter poſſet motum cauſare, tamen quia ſimul mouent, neuter ſua virtute, qua poſſet vti, vtitur; ſicut apparet quando duo portant vnum pondus, quod alter ſolus poſſet portare, ambo ſunt vna cauſa totalis illius ponderis: Sic enim in propoſito duo abluentes vnum per immerſionem, ſunt vna cauſa totalis illius ablutionis; ſi enim ablutio fiat perfundendò, vel aſpergendo, licet vterque madefaciat aqua perfuſa, vel aſperſa, neuter tamē madefacit tota illa madefactione, quæ eſt per aſperſionem amborum: & ſic tota illa madefactio non eſt in quolibet totaliter, ſed partialiter a ſingulis, & totaliter ab vtroque. Ex quo non ſequitur, eundem effectum eſſe a duabus cauſis totalibus. Secunda opinio aſſerit, eſſe duas ablutiones totales reſpectu baptizati.

Sed vt hæ ſententiæ in cōcordiam redigantur, aduertendum eſt, vel certe diſtinguendum; nam vel comparantur illæ duæ ablutiones in ordine ad madefactionem corporis per ablutionem cauſatam, vel in ordine ad Baptiſmum: Si primo modo conſiderentur, cenſet Scotus eſſe partiales, & vnam cauſatam integrate; & idem ſentit ſecunda ſententia. Si vero altero modo conſiderentur vtraque eſt totalis, ſaltem quoad efficientiā ad baptizantem requiſitā, nam quęlibet

ablutio

ablutio eſſet ſufficiens ad baptizandum puerum, ſaltem per infuſionē, vel aſperſionem factam; nec id negat Scotus, ſed reſpectu madefactionis corporis negat, vtrumq; abluentē eſſe cauſam totalem totius madefactionis, ſed cum hoc ſtat quālibet eſſe ad baptizandum ſufficientem, quantum ex parte ablutionis eſt neceſſaria: itaque ipſa facta cum debita forma, verum eſſet Baptiſma. Et quantum ad hoc, non dubito quin altera earum eſſet ſuperflua, ſicut de forma integra ab vtroque prolata neceſſarium eſt dicere, alterius prolatione m ſuperfluere; ſed quæ illarum ſuperflua ſit, eſt (inquit) difficile aſſignare, ſed in concluſionibus de hac re erit ſermo.

Concluſio prima. Si vnus abluat, & alter verba proferat; vel ſi vnus totaliter abluat, & alius mediam formam proferat, & alius alteram; vel ſi vnus abluat & proferat verba ſine intentione requiſita ad baptizandum, & alter eam habeat, in his caſibus, non confertur verum Baptiſma; ſed idem ſentiendum eſt de Euchariſtia & alijs ſacramentis, eodem modo collatis. Ratio a priori ſumi poteſt nō aliunde, quā ex Chriſti inſtitutione, quia ſicut vnus eſt, qui voluit ſua ſacramenta ab vno miniſtro confici, & non a duobus ad ipſum concurrentibus, modis prædictis. Præterea ſicut vnus eſt effectus per ſacramentum collatus, ita voluit vnum eſſe ſacramenti miniſtrum. Item ſi vnus abluat, & alter dicat verba, mentitur verba proferens, cum dicit: Ego te baptizo, ſiquidem ſuſcipientem non abluit, quem baptizare intendit; quocirca materia & forma ab eodem miniſtro ſunt adhibenda, & non a pluribus. Sententia eſt ab omnibus recepta.

Sed contra obijcit Durandus, quia principalior cauſa Baptiſmi eſt Trinitas perſonarum; ergo ſicut in principali cauſa ſunt plures perſonæ, ita expoſcunt in miniſtris. Sed hoc argumentum facilem habet ſolutionem, tum quia Trinitas in Baptiſmo non operatur per ſe, vt eſt plures perſonæ, ſed vt eſt vnus Deus; tum quia miniſter nō gerit perſonam Trinitatis, ſed Chriſti Dei, & hominis, cui data eſt poteſtas excellentiæ ſuper ſacramenta.

Sed obijcies vlterius, non requiri præciſe vnitatem perſonæ in ſacramento Baptiſmi, quia nō magis id expoſtulabat Baptiſmus quam cætera ſacramenta: ſed in aliquibus alijs ſacramentis talis vnitas non requiritur, vt patet in ſacramento Matrimonij, in quo cōtrahentes ſunt miniſtri eius; & in ſacramento pœnitentię vna perſona ſe habet vt materia, vt pœnitens, alia vt forma, vt miniſter; igitur nec in Baptiſmo talis perſonæ vnitas erit in miniſtro neceſſaria. Reſpondeo, his argumentis ſupponendo, vt iam dixi, noſtræ concluſionis veritatem ſumendam eſſe ex Chriſti inſtitutione, qui licet aliter potuerit inſtituere, non tamen id fecit, ſed modo, quo dictum eſt, vt miniſter ſcilicet ſit vnus; dico vna perſona; quæ inſtitutio ex ſola vi rationis talis colligi poteſt, nec ex declaratis ab Eccleſia. Si autem vſum ſpectemus, qui eſt optimus legum interpres, nunquam viſum eſt, nec auditum in Eccleſia, quod Baptiſmus aliter fuerit adminiſtratus, quam ab vno abluente & proferente formam; quod ſatis patet ex forma, quam in Baptiſmo Eccleſia Romana vtitur, cū vnicam perſonā baptizantem expri-

mat ſub pronomine Ego. Secundo reſpondeo ad argumentum, non eſſe ſimile de Matrimonio & pœnitentia, ſicut de Baptiſmo & alijs ſacramentis, quia in illis materia ſacramenti nō eſt proprius actus miniſtri ex intentione eius determinandus, & ſanctificandus per formam, vt cum ea vnum ſacramentum conſtituat, ſicut euenit in alijs ſacramentis: ſed in Matrimonio formaliter, ac proprie materia eſt traditio, forma vero acceptatio mutua exterius expreſſa, & ideo modus talis ſacramenti, & res ipſa, in quibus fundatur, poſtulant diſtinctionem perſonarum, quia oportet vt qui acceptat, alius ſit ab eo, qui tradit. Idem dicendum de ſacramento pœnitentiæ per quod modus iudicij exercetur, in quo oportet reum & iudicem diſtingui, & confeſſionem fieri a reo, & non a iudice, & ſupponi potius; vt in eo cadat iudicis ſententia: At vero in hoc ſacramento Confirmationis & ſacrā Vnctione ipſe miniſter totam exercet actionem, quæ eſt materia ſacramenti, & quæ explicatur in forma, vt per eam ſanctificetur. Hæc noſtra concluſio eſt D. Thom. 3. par. quæſt. 66. art. 6. Scoti vbi ſupra, Alenſis 4. par. memb. 6. q. 6. D. Bonau. in 4. d. 5. art. 1. quæſt. 1. Richard. d. 5. art. 4. q. 1.

Secunda concluſio. Si duo baptizant faciendo vterque ablutionem, & ſimul verba proferendo circa eundem ſuſcipientem, ſi vnus perfecit neceſſaria ad Baptiſmum prius tempore quam alius, vel vterque finiunt eodem prorſus tempore & inſtanti: Si primo modo, ille, qui prius tempore finiuit, vere ſacramentum contulit, quia omnia ad id requiſita appoſuit circa materiam debitam, alter vero nihil agit, quia iam actum reperit, & Baptiſmi effectus reſtat incapax ſuſcipiens; ergo quidquid circa ipſam fiat, eſt inutile & vanum. Et confirmatur, quia baptizatus ab vno, ſi deinde ab alio baptizetur, nihil recipit, & miniſter nihil facit, quia baptizatus ſemel, eſt ſecundi Baptiſmi incapax: ſed in noſtro caſu eſt ille vere baptizatus; ergo per Baptiſmum ſecundum nihil recipit. Diſcurſus hic ſupponit huiuſmodi Baptiſmum collatum prius tempore quam ſecūdum validum fuiſſe, quod ſatis ex eo conſtat, quia omnia requiſita ad effectum conſequutum fuerunt appoſita, nec vllo modo ab actibus ſecundi baptizantis dependet habuitne, vt ſuppono, intentionem debitam; ergo vere huiuſmodi ſacramentum valuit.

Tertia concluſio. Si ſimul duo miniſtri concurrunt ad eundem hominem baptizandum, ita vt vterque abluat, & verbum proferat integre, & ſimul finiant quæ ad Baptiſmum ſunt neceſſaria, vere conferunt Baptiſmum. Et ratio eſt, quia in eo caſu quilibet illorum baptizantium eſt ex ſe ſufficiens ad miniſtrandum Baptiſmum, & tam in actione, quam in ſua intentione operatur, vt integer miniſter, applicatque omnia neceſſaria ad ad ſacramenti effectionem; ergo vere & valide confert illud. Patet conſequētia, quia nihil eſt, quod impediat, nam ſolus concurſus ſeu concomitantia alterius non poteſt impedire, quia non habet actionem contrariam aut repugnantem, ſed omnino ſimilem. Ex naturalibus res cōprobatur, nam ſi duo ignes ad lignum comburēdum applicentur, neuter alium a ſua actione impedit, ſed potius iuuat.

Sed dices, diſparem eſſe rationem,

quia illi duo ignes ad calorem vel ignem producendum concurrunt tūc vt duæ cauſæ partiales, mutuo ſe iuuantes, at duo baptizantes cōcurrunt vt duæ cauſæ totales; ſed nec hoc impedit, immo magis iuuat, quia quilibet ſine alterius dependentia poterit effectum producere; nec ſequitur inconueniens illud de duabus cauſis totalibus eundem effectum producentibus totaliter, quia baptizantes non attingunt efficiēter gratiam, quæ per ſacramentum confertur, ſed Deus ſe ſolo in vltimo inſtanti prolationis verborum & fieri ipſius ſacramenti illam producit. Confirmatur etiam amplius concluſio ex Eccleſiæ conſuetudine, in Euchariſtia ſeruata in ſacerdotum conſecratione, qui omnes ſimul conſecrati, ſimul cum Epiſcopo verba cōſecrationis ſuper eundem panem & vinum proferunt, quod minime Eccleſia permitteret, ſi illi conſecrantes ſe mutuo impedirent, quia committeretur idololatria, ſi nihil efficerent, nam neque Epiſcopus cōſecraret impeditus ab alijs in ſua actione: ſed nūquid actio alterius miniſtri erit in caſu noſtræ concluſionis ſuperflua? Reſpondet Scotus, difficile eſſe quin alterius actio ſuperflua ſit, cum ambæ actiones non ſint per ſe partes vnius ſacramēti, quia ponere duo eiuſdem rationis eſſe partes vnius, quod ſimpliciter eſſet perfectum, habendo alterum eorum pro parte tātum, videtur ſuperfluum; cuius vero actio ſuperflua ſit, difficile eſt aſſignare, quia qua ratione iſta, & non illa? & in vtraque vel neutra, quia vterque vere agit complete. Huic argumento nullam Scotus adhibet ſolutionem, ſed dici poteſt, quòd bifariam dici poteſt ſuperflua aliqua actio: Primo, quia nihil agit, neq; ſortitur ſuum effectum: Secundo, quia quælibet ſufficeret ad effectum. Primo modo nulla dici poteſt ſuperflua, ſed bene ſecundo modo; ſed cum nec illæ actiones, nec agentia per eas efficienter attingant effectum, ſed a ſolo Deo libere producatur, ipſe eum producit, etſi indebite ambæ actiones ſimul ponantur a miniſtris in eſſe. Vnde D.Thom. 3.p. q. 63. art. 6. affirmat, a duobus miniſtris, in noſtro caſu, vnum & eundem Baptiſmum conferri; & rationem reddens ait, quia Chriſtus, qui vnus eſt interius baptizans, vnum ſacramentum per vtrumque confert.

Quarta concluſio. Vnus ſacerdos poteſt ſimul & ſemel plures baptizare, dicendo: Baptizo vos, ita quòd erit validus Baptiſmus, licet ipſe peccaret contra Eccleſiæ præceptum, ſi id contra caſum neceſſitatis efficeret. Probatur prima huius concluſionis pars, quia Apoſtolos ita creditur baptizaſſe, quia non videtur probabile, vt millia hominum, de quibus fit ſermo Actorum 2. Petrum ſingulatim baptizaſſe, ſed plures ſimul aſpergendo baptizaſſe, dicendo: Ego baptizo vos; ergo Baptiſmus ſic collatus eſt validus, aut Apoſtoli inualide baptizarunt, quod omnino blaſphemum eſt dicere; ergo ſi quis eiſdem verbis vtendo plures ſimul ablueret, vere eos baptizaret. Præterea, quia illa forma, qua vtitur miniſter dicendo: Baptizo vos, virtualiter eſt plures formæ, & ſingulare geminatum æquiualet plurali. Sed eſſet dubium, an tunc eſſet vnus Baptiſmus tantum, an plures? videtur quod ſint plures Baptiſmi, quia ſunt plures baptizati, & conſequenter plures baptizationes paſſiue, & ita plures actiones & plures Baptiſmi.

Nec obſtat vnitas formæ, quæ videtur eſſe in illis verbis, Ego baptizo vos, quia hæc non eſt ſimpliciter vna, tum quia ly vos, includit in ſe ſingulare pluries geminatũ; tum etiam quia ad plurificationem vnius non eſt neceſſarium omnia in eo exiſtẽtia plurificari, ſed ſufficit aliquod eorum plurificari, ſicut fit in propoſito per ly vos. Dicendum ergo eſt, in caſu eſſe plures Baptiſmos, quia Baptiſmus magis eſt baptizatio paſſiua, quam actiua, quia plurificata baptizatione actiua non plurificatur paſſiua, nec Baptiſmus; vt ſi duo vnum ſuſcipientem baptizent, plurificatur illa baptizatio actiua, nõ autem paſſiua, quia paſſiua eſt vna. Idq; confirmatur, quia baptizatus proprie ſuſcipit ſacramentum, ſuſcipit autem proprie baptizationem paſſiuã, non vero actiuam, niſi iudicanti idem realiter eſſe. Secunda pars cõcluſionis probatur, quia nõ ſeruat formam ſibi ab Eccleſia impoſitã in re grauiſſima; ergo peccat mortaliter eam non ſeruando, trãſgreditur enim præceptum in materia graui. An verò vſus neceſſitatis de pluribus morituris ſine Baptiſmo, niſi vtendo illa forma in plurali; Ego vos baptizo, excuſet a peccato mortali, eſt dubium, inquit Scotus: Pars tamen affirmatiua rationalis videtur, & vera, quia ex quo in poteſtate Eccleſiæ facit determinare iſtã formam ad illa verba: Baptizo te, potuit enim actum baptizandi exprimere alio verbo alterius modi quam indicatiui, vt ſuſcipiẽtem verbo alterius perſonæ, quam ſecundæ, & alterius numeri, non videtur, quòd ipſa voluerit ita præciſe ad illam formam arctare miniſtrum, vt per hoc alicui præcluderetur via ſalutis, vt in caſu noſtro via alicui illorum præcluderetur, ſi non poſſet quis ſine peccato mortali vti iſta forma: Ego vos baptizo, quia ſi in quocumque caſu eſſet peccatum mortale, vti illa forma nullus deberet ſic baptizare, nullus enim tenetur ſalutem alicuius procurare peccatum committendo in ſe, nec facienda ſunt mala, vt inde bona eueniant.

Quinta concluſio. Haud dubium eſt, plures miniſtros nõ poſſe concurrere ad ſacramentũ Euchariſtiæ conficiendum, tanquam cauſas partiales ex parte formæ, ita vt vnus partem formę proferat, alius vero aliam, quia tunc neuter eorum proferret formã. Ex parte tamen materiæ fieri poteſt, vt vnus conſecret vnius hoſtiæ partem, alius vero aliam; ſi vterque certam aut definitam partem ſua intentione deſignat, tuncque non ſunt cauſæ partiales, quia vnuſquiſque ſuam conſecrationem, vt cauſa integra conficit.

Sexta concluſio. Si duo miniſtri integræ Euchariſtię formam proferunt cum debita intentione propria conſecrandi, ſi tamen alter prius tempore formam protulit. Probatur, quia forma integra conſecrandi cadens ſuper debitam materiam cum primum perficitur, ſacramentum efficit; ergo forma deinde ſuperueniens nihil efficit. patet conſequentia, tum quia factum inuenit, quod ipſa factura erat, & actum agere nequit; tum quia ſuperueniens forma non cadit ſuper debitam materiam, quæ eſt panis & vinum, cadit enim ſuper materiam conſecratam, quæ non eſt panis nec vinum. Antecedens patet, quia quando ſacerdotes hoc modo verba proferunt, vt vterque eam proferat abſolute, & independenter ab alterius intentione, abſque dubi-

bitatione qui prius ea profert, vere conficit, quia ſic habet Chriſti inſtitutio, vt formæ debitæ cum debita intentione prolatæ ſuper debitam materiam ſuum ſortiantur effectum, ſi tamen intentio vnius ſit mutuo dependens ab alterius intẽtione, ſi quod nolit conficere quouſque alter finiat, tunc qui prius verba abſoluit non conficit, quia tantũ habet intentionem conditionatam, & conditio impleta non fuit, quando forma fuit abſoluta. Quocirca non conficit tunc ſacramentum ex intentionis defectu, neque poſtea, quia tunc euanuit forma, cõficiet tamen ille alius, qui poſterius finiuit formam, quia tunc conditio intentionis eſt adimpleta.

Septima Concluſio. Si duo ſacerdotes ſimul & in eodem inſtanti formam conſecrationis finiant, etiam ſuper eandem materiam, verum efficiunt ſacramentum, ſi cum debita intentione abſoluta conficiendi illam proferant. Probatur, omnia requiſita ad conſecrationem adſunt in caſu noſtræ concluſionis, vt ſupponimus; ergo, vel vterque efficit vnum ſacramentum, vel neuter, quia non eſt maior ratio de vno quam de alio: at non eſt dicendum quod neuter efficiat, quia ibi ſunt omnia ad id requiſita, nec aliquid ibi reperitur ſit ꝙ cõtra ſubſtantiam ſacramenti; ergo vere ambo conficiunt ſacramentum. Sed ſi quęras, an vnaquæque forma efficiat vt cauſa totalis, an vero, vt partialis? Dico, quod vt totalis, ſicut diximus de Baptiſmo: nec eſt aliquid inconueniens, quia ſunt cauſæ non attingentes phyſice, & effectiue effectum; Deus enim ſolus in vltimo prolationis formæ inſtanti immediate producit ſacramenti effectum.

Sed contra prædicta, & maxime contra ſextam concluſionem, eſt dubium non diſſimulandum, ortum ex Eccleſiæ conſuetudine, quia omnes ordinati ſacerdotes ſimul cum Epiſcopo conſecrant: & omnes illæ formæ, humano modo loquendo, non poſſunt in eodem inſtanti perfici, cum tamen omnes ſimul conſecrẽt; ergo non ſolum ille, qui prima verba abſoluit, conſecrat, ſed etiam alij. Conſequentia tenet; Antecedens probo, quoad ſecundam partem, quia ſi non omnes ſimul conſecrant, ſed qui prius verba abſoluit, ergo illa conſuetudo eſt multis periculis expoſita: primo, quia Epiſcopus, qui eſt principale perficiens, vel ſacrificans, nihil perficiat: Secundo, quod à multis proferuntur verba ſuper materiam conſecratam; vel Tertio, quod à multis inaniter proferuntur. Huic dubitationi reſpondetur, abſque dubio illum prius cõſecrare, qui prius abſoluit verba, cęteri vero nihil efficere; vt autem res congrüe fiat & abſque periculo, optimum erit conſilium, vt nullus præſumat in conſecrando Epiſcopum præuenire, quia hoc eſt magnũ incommodum, & contra Eccleſiæ intentionem. Deinde habeat vnuſquiſque intentionem diſtinctam vel conſecrandi ſimul cum Epiſcopo, ſi poſſunt, ſin minus tantum materialiter verba proferendi, & ita omnia incõmoda, quæ inferebantur, hoc bono conſilio euitantur.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum patet ex dictis notab. 2.

Ad ſecundum nota, quòd de ſubiecto actionis eſt duplex dicendi modus: Primus affirmat actionem eſſe in paſſo: & hac ſententia poſita, actio non eſt plures realiter, niſi paſſiones ſint plures, quę plures eſſe nequeunt, niſi forma recepta in paſſo ſit etiam plures, nam ſi vna eſt nec actiones, nec paſſiones plures eſſe poterunt. Et tenendo hanc opinionem maior argumenti, quæ a Commentatore accipitur, eſt falſa, non enim ex alio & alio agente, & alia & alia forma agendi multiplicatur actio & paſſio, niſi forma inducta in paſſum ſit alia & alia. Secũdus modus dicendi eſt, quòd actio eſt in agente, & paſſio in patiente; & tunc diuerſis actionibus non neceſſario correſpondent diuerſæ paſſiones, nam & ſi duo ignes producant eundem calorem in ligno, non eſt ibi niſi vnica paſſio in ligno, ſunt autem duæ actiones in duobus ignibus; quocirca etiam in hoc modo dicendi maior illa: quòd ſi agens & forma, qua agit, ſunt aliud & aliud, forma inducta erit alia & alia, eſt falſa, & ſimiliter hæc: cuilibet actioni correſpondet ſua paſſio; vnde ſi baptizati ſunt plures, erunt plures baptizationes paſſiue, & plures Baptiſmi, & ſi formæ conſecratæ ſunt plures, erunt plura ſacramenta.

Ad tertium patet ex dictis.

Ad argumenta in principio Controuerſiæ poſita.

AD primum reſpondet Scotus, quòd tangit bonam difficultatem contra aſſerentes ſacramenta phyſice attingere ſacramenti effectum, ſed contra me (inquit) qui oppoſitum teneo, nihil concludit, vnde illa propoſitio, Sacramentum efficit quod figurat, ſic eſt intelligenda, effectus ſacramenti ſit ab eo tanquam a ſigno efficaci, de cuius ratione eſt, vt ſit ſignum certum, & verum, & prius naturaliter ſuo ſignificato, ad cuius poſitionem, tanquam ad immediatam diſpoſitionem, ſequatur effectus productus a Deo illi ſigno efficaci aſſiſtente, & hęc eſt vis & efficacia ſacramentorum.

Sed obijcies. Species ſacramentales non efficiunt prædicto modo exiſtentiam corporis Chriſti & ſanguinis ſub eis; ergo de eis non verificatur, quòd efficiunt quod ſignificant. Reſpõdeo, quod licet illæ ſpecies non efficiunt huiuſmodi præſentiam, effecta eſt tamen per formam conſecrationis eius, cuius efficientiæ & exiſtẽtiæ, ſeu pręſentię corporis Chriſti ad ſpecies ſunt ipſæ ſpecies ſignum verax, & reſpectu gratiæ, quæ per ſpecierum ſumptionem confertur, ipſæ ſpecies ſacramentales ſunt ſignum efficax gratiæ. Sed cum dicitur, quòd creatura non poteſt habere actionẽ reſpectu præſentiæ corporis Chriſti ſub ſpeciebus: concedo de actione proprie ſumpta, poteſt tamen aliqua virtus finita, vel aliquid virtutis finitæ, eſſe diſpoſitio immediata ad eſſe corporis Chriſti ſub ſpeciebus, non tamen a ſe, ſed a Deo ibi aſſiſtente. Et hoc modo, inquit

quit Scotus, inſtituit Deus has ſpecies, vt poſt conſecratione: aſſiſtat eis ad præſentiam corporis Chriſti.

Ad ſecundum iam dictum eſt ſupra, quomodo Euchariſtia nõ habeat aliqua verba pro forma conſtituente, ſed efficiente, ſunt tamen illa verba proprie forma cõſecrationis, vt etiam diximus ſupra. Si autem, inquit Scotus, quæras, quæ ſit huius ſacramenti forma, i. formale? Reſpondeo, quod ipſe ſpecies viſibiles conſecratæ, ſunt materia, id eſt proximum fundamentum relationis ſignificationis, & ipſa ſignificatio eſt ibi formale, ſicut in alijs ſacramentis. Si autem quæras, ait Scotus, quid eſt in hoc fundamento, tanquam materia, quid vero tanquã forma? Reſpondeo, in hoc ſacramento nõ eſſe aliquid tanquam materia, nec aliquid tanquam forma, ſicut eſt in alijs; cuius rei hanc aſſignat rationẽ, quia (inquit) hoc ſacramentũ eſt permanens, non poteſt habere pro forma ad eius eſſentiam pertinente aliqua verba, bene tamen alia ſacramẽta, quæ eſſe ſucceſſiuum habet, in quibus ſignum ſenſibile dicitur eſſe materia, verba vero ſunt forma, quæ duo vnum integrum materiale, & fundamentum ſignificati formalis ipſius ſacramenti integrant.

Ad tertium dico, quod in Euchariſtia eſt vnitas integritatis, quæ ſufficit ad vnitatem ſufficientem eius.

Ad quartum dico, quod Euchariſtia eſt ſignum effectus inuiſibilis, à Deo gratuite producti, quod ſufficit ad rationem ſacramenti: eſt etiam ſignum efficax gratiæ, quæ in eius ſuſceptione confertur.

CONTROVERSIA SEXTA.

Vtrum ſit poſſibilis tranſubſtantiatio.

PArs negatiua probatur Primo, quia tranſubſtãtiatio idem videtur eſſe quod mutatio ſubſtantiæ in ſubſtantiam: ſed talis mutatio non eſt ſecundum Philoſophum 5 Phyſic. niſi generatio & corruptio, quarum neutra eſt tranſubſtantiatio: igitur non eſt poſſibilis.

Secundo, quia in omni mutatione manet aliquod ſubiectum commune vtrique termino, iuxta rationem mutationis poſitam à Philoſop. 5. Phyſic. mutari eſt aliter ſe habere nunc quã prius, quod patet diſcurrẽdo per omnes mutationes: ſed in tranſubſtantiatione nihil commune manet; ergo non eſt poſſibilis, quia non poteſt eſſe aliquid aliud niſi mutatio, cũ non ſit quid permanens, nec ſucceſſiuum aliud à motu & mutatione.

Tertio in omni mutatione termini ſunt incompoſſibiles: ſed termini in tranſubſtantiatione non ſunt incompoſſibiles; igitur non eſt mutatio:

ergo non eſt poſſibilis, quia nihil aliud poteſt eſſe ſi eſt, niſi mutatio.

In hac controuerſia ſic procedam. Primo inquiram de quæſito principalis. Secundo, an quodlibet poſſit conuerti in quodlibet. Tertio, an ex ui conuerſionis terminus ad quem ſit vbi prius fuerat terminus à quo. Quarto ad rationes in principio controuerſię.

ARTICVLVS I.

An ſit poſſibilis tranſubſtantiatio.

QVæſtionem hanc diſputãt Doctores in quarto alij diſt. 10. alij 11, vt Scotus q. 1. in qua primo ponit rationem nominis tranſubſtantiationis, quę eſt huiuſmodi, tranſitio realis ſubſtantiæ in ſubſtantiam, ſed terminus totalis explicatur ab eo ſecundum duplicẽ acceptionem totius: vno mõ accipit categorice, ſiue pro toto integro ex partib. alio mõ ſyncategorice, p toto integro, & qualibet eius parte. Et iuxta hãc acceptionẽ dupliciter põt accidere tranſitio totius in totum: primo accipiendo totum pro toto integro ex partibus. ſ. quod vni toti ex partibus ſuccedat aliquod totum ex partibus, licet non ſit ibi ſucceſſio cuiuslibet partis vnius totius ad quamlibet alterius; hoc modo dicit Ariſtoteles primo de Gener. quod generatio eſt tranſmutatio totius in totum, quia illud totum ex partibus, qd fuit vere totum per ſe, vnum non manet, ſed aliud totum ſuccedit, non tamen quælibet pars vnius totius ſuccedit cuilibet alterius, quia manet ſecundum Philoſophum materia communis, ſiquidem in materiam totius introducitur forma geniti: in alteratione vero & alijs mutationibus, nõ tranſit totum in totum, quia quodlibet totum per ſe vnum, quod præceſſit alterationem, manet in termino alterationis, ſed tñ tranſit totũ vnũ ſm quid, ſiue p aliud p accidẽs in totũ aliud p accidẽs, vt lignũ calidũ in lignũ frigidũ, quorũ neutrum eſt totum proprie loquendo, ſed tantum per accidens, ſicut & eſt per accidens vnum; quodcumque vero totum, quod eſt per ſe vnum, & per conſequens de genere ſubſtantię, manet idem ſub vtroque termino huius tranſmutationis, quæ eſt alteratio, & aliarum mutationum accidẽtaliũ. In diffinitione tranſubſtantiationis non ſumitur totum hoc modo, ſed ſecundo, ſ. pro toto & qualibet eius parte, ob idque dictum eſt, quod tranſubſtantiatio eſt tranſitio totalis, & non totius præciſe, vt diſtingueretur à trãſmutatione, quæ licet ſit tranſitio totius in totum, non tãtum totalis, quia pars vnius ſubſtantiæ. ſ. corrupti, non tranſit in materiam geniti, ſed eadem manet ſub vtroque termino: at tranſubſtantiatio eſt totalis tranſitio totius in totum, ſecundum omnem ſui partem, ita quod nihil commune manet ſub vtroque termino; ne igitur in diffinitione ęquiuocatio de ly toto, accideret, dictum eſt, quod ſit totalis tranſitio, non vero totius. Dicitur vlterius ſubſtantiæ in ſubſtantiam, vbi ſubſtãtia ſumitur vt contra accidens diſtinguitur, tranſitio enim accidentis in accidens magis dicitur trãſaccidentatio, quam tranſubſtantiatio.

Sed vt melius intelligatur hæc diffinitio tranſubſtantiationis, aduertendum eſt, quod ex Philoſopho aliquid fieri ex aliquo contingit dupliciter: Primo tanquam ex ſubiecto manente, ſicut ignis ex materia aeris: alter vero ex aere ſeu non igne. Tranſitio ſubſtantiæ in ſubſtantiam in generatione,

ne,

ne, vel poteſt eſſe ſubiecti a termino in terminum tranſeuntis, ſicut materia tranſit ab vna forma in aliam; vel totius termini tranſeuntis in terminũ oppoſitum, ſicut aer totius tranſit in ignem, quia ex eo tamquam ex termino oppoſito generatur ignis: In generatione vtraque trãſitio accidit, ſed in tranſubſtantiatione prima omnino excluditur, quia nihil commune tranſit à termino in terminum, tunc enim non eſſet trãſitio totalis, ſed partialis, ſed eſt tantum tranſitio ſubſtantiæ in ſubſtantiam, ſicut termini totaliter deſinentis eſſe in terminum totaliter accipientem eſſe.

Secũdo obſerua, quod mutatio ſecundum Philoſophum 6. Phyſic. eſt, qua aliquid poteſt ſe habere aliter nunc quam prius, quæ ratio non conuenit in generatione, niſi tantũ ſubiecto generationis, non vero termino, quia terminus non ſe habet aliter nũc quam prius, quia ſi eſt terminus ad quem, nunc primo accipit eſſe per generationem, & nũc primo eſt, & per conſequens non ſe habuit aliter prius quam nunc, quia ante hoc inſtans, in quo incipit eſſe, non fuit vt aliter ſe potuerit habere quam nunc; ſi vero eſt terminus à quo, nunc non eſt, & per conſequens non ſe habet aliter nunc quam prius, quia nunc non eſt; habes ergo quod ratio mutationis poſitæ ab Ariſtotele non conuenit niſi ſubiecto mutationis, quod a termino in terminum tranſit, ſicq. aliter ſe habet nunc quam prius, nam aliter ſe habet cum eſt in termino ad quem, atque prius ſub termino a quo. Nec ad hoc vt aliquid mutetur, & per conſequens aliter ſe habeat nunc quam prius, requiritur, quod entitatem poſitiuam requirat, ſed ſufficit negatio, quia nunc exiſtens ſub priuatione, & prius ſub forma, dicitur aliter ſe habere. Ex his ſequitur, quod mutatio non conuenit termino a quo, nec ad quem alicuius mutationis, quia neuter aliter ſe habet nunc quã prius, vt dictum eſt. Sequitur ſecundo, quod mutatio non poteſt diuidi in ſubſtantiam, etiam obiectiuam, vt illa dicatur de ſubiecto mutationis, quod vere a termino in terminum tranſit, & aliter ſe habet nunc quam prius, iſta vero dicatur de termino ad quem, generationis, quia terminus ad quem, generationis, vel mutationis, non ſe habet aliter nunc quam prius.

Sed obijcitur: Corruptum eſt mutatum per generationẽ & non ſubiectiue, quia non manet; ergo obiectiue; ergo datur mutatio obiectiua. Reſpondeo, quod iuxta Philoſophũ 5. Phyſic. illud, quod conuenit per ſe parti; dicitur de toto per accidens, & quia materia corrupti eſt per ſe mutata à forma in priuationem, ideo hoc totum poteſt dici per accidens mutatum, non tamen per ſe; ob idq. non poteſt mutatio diuidi diuiſione per ſe in mutationem ſubiectiuam, & obiectiuam.

Sed obijcitur: Aliquid dicitur generari ſubiectiue, vt materia, & aliquid obiectiue, vt terminus ad quem, generationis, vt concedit Scotus, in 2. diſtinct. 5. & in hoc 4. diſtinct. 11. quæſtione 1. articulo 2. ergo generatio diſtingui poteſt in ſubiectiuam, & obiectiuam, & per conſequens mutatio, quæ eſt quid ſuperius ad generationem. Reſpondetur, quod generatio non diſtinguitur in ſubiectiuam & obiectiuam, licet aliquid dicatur generari obiectiue & ſubiectiue, &

pari

pari ratione nec mutatio ſic diſtinguitur.

Sed contra: Quia ſi generari diſtinguitur prædicto modo; ergo & mutari. Præterea quo modo poteſt generari ſic diſtingui & non generatio. Ad primũ dico, quod generatio non eſt inferius ad mutationem niſi vt conuenit ſubiecto generationis, vt vero comparatur ad terminum, habet præciſe rationẽ productionis, vt optime probat Scotus in primo, d. 5. Ad ſecundum dicit Scotus, quod ab eodem abſtracto poſſunt imponi multa concreta, vel vnum æquiuoce: & ratio eſt, quia illa forma põt habere aliam & aliã habitudinẽ ad diuerſa, & per diuerſa concreta ſignificatur, vel per vnum ęquiuoce acceptum poteſt ſignificari illa forma, vt habens talem & talem habitudinem. Exemplum eſt de ſano, nam ſanitate vna exiſtente, quã poteſt habere aliam habitudinem ad ſignum, aliam ad cauſam, aliam ad ſubiectum, hoc concretum ſanum imponitur ad ſignificandam iſtam formam ſub hac & illa habitudine, & ideo eſt æquiuocum. Poſſent ſimiliter ab eadem forma ſumi & imponi diuerſa concreta, puta ſanum, ſanificatiuum, ſignificatiuum, &c. ita in propoſito, generatione exiſtente eadem ſecundum ſe poteſt ipſa habere diuerſas habitudines. ſ. ad ſubiectum, cui in eſt, & ad terminum ad quem eſt, & ex hoc eius concretum, ſcilicet generari, poteſt æquiuoce accipi, vt ſ. denotat informationem huius & illius, ſicque aliquod dicitur æquiuoce generari, licet generatio ſecundum ſe non diſtinguatur, ſicut nec ſanitas, ſed tantum dicitur alio modo accipi, vt eſt huius, & alio modo vt eſt illius. Itaque licet generari dicatur de ſubiecto & termino, tamen generatio vna eſt, nec poteſt diſtingui in ſubiectiuã & obiectiuam, ſicut nec ſanitas, quia vna tantum eſt in ſpecie. Conclude ergo, quod de ratione intrinſeca mutationis eſt, vt id, cuius eſt, aliter poſſit ſe habere nunc quam prius, quod ſolum competit ſubiecto mutationis & generationis, non vero termino.

Tertio nota, quod ſecundum Philoſoph. quinto Phyſ. mutatio eſt multiplex: prima ex nõ ſubiecto in ſubiectum, id eſt, a non eſſe ad eſſe. Secunda à ſubiecto in ſubiectum, id eſt, ab eſſe ad eſſe. Tertia à ſubiecto in non ſubiectum, id eſt, ab eſſe ad nõ eſſe. Prima dicitur generatio. Secunda alteratio, vt à calido in frigidum. Tertia corruptio, vt ab eſſe hominis ad non eſſe hõis. ſic poteſt extendẽdo nomen mutationis & improprie ſumẽdo eam, diſtingui triplex mutatio ſupernaturalis: Prima à non ſubiecto in ſubiectum, & dicitur creatio. Secunda à ſubiecto in non ſubiectum, & dr̃ annihilatio. Tertia a ſubiecto in ſubiectũ & dr̃ trãſubſtãtiatio. His poſitis, ſit

Concluſio Prima. Poſſibile eſt huic rationi nominis tranſubſtantiationis ſupra poſitæ aliquid ſubeſſe à parte rei. Probatur, quidquid poteſt eſſe totaliter nouum ſecundum ſe, & omnem ſui partem, & alias poteſt eodem modo detinere eſſe hæc tota ſubſtantia, poteſt totaliter ſuccedere illi totaliter deſinenti eſſe, & per conſequens poteſt totaliter conuerti in illã. Maior & minor huius rationis patẽt, quia nec totalis inceptio ſubſtantiæ, nec totalis deſitio includit contradictionem, nec per conſequens inceptio huius ad totalem deſitionem illius, q̃ tranſitio includit trãſubſtãtiatione; ergo poſſibilis eſt trãſubſtantiatio.

Secun-

Secunda Concluſio. Tranſubſtantiatio ſoli diuinæ potentiæ ſubeſt. In primis probatur, quod diuinæ potentiæ ſubſit trãſubſtantiatio, quia in eius potẽtia actiua eſt vtrumq; extremum tranſubſtantiationis, quantum ad totum eſſe in eius virtute, eſt tranſitio extremi in extremum: ſed eſſe to tale ſubſtantiæ creatæ, & nõ eſſe eius, ſubſunt diuinæ virtuti; ergo tranſitio totalis ſubſtantiæ in ſubſtantiam, ſubeſt virtuti diuinæ. Qd vero illi ſoli ſubſit probatur, quia quælibet alia virtus requirit ſubiectum, in quod agat; ergo nulli aliæ virtuti ſubeſt totali eſſe ſubſtantiæ, tota hæc ratio ſubſtantiæ. Confirmatur per ſimile de tranſitione & conuerſione partiali, quia cuius virtuti actiuæ ſubeſt eſſe & non eſſe partiale vtriuſque extremi, eius virtuti ſubeſt tranſitio partialis extremi in extremum; ergo à ſimili virtus, quæ poteſt ſuper eſſe & non eſſe totale vtriuſque extremi, poteſt ſuper tranſitionem totalem extremi in extremũ. Cõſequẽtia tenet à ſimili; Antecedẽs patet in generatione & corruptione, virtus enim potens ſuper non eſſe formæ præcedentis, & eſſe formæ ſequentis, manente illa parte corrupti; quæ eſt materia, poteſt ſuper generationem huius ex illo, quæ eſt trãſitio partialis vnius partialis in aliud.

Tertia Concluſio. Tranſubſtantiatio proprie loquẽdo de mutatione, nõ eſt mutatio. Probatur, q̃a mutatio eſt actus ſubiecti, quod mutatur, ab vna forma in aliam, vel à priuatione ad habitum, vel è conuerſo: ſed in trãſubſtantiatione nullum eſt ſubiectum, quod mutatur; igitur tranſubſtantiatio non eſt mutatio. Præterea per mutationem aliquid ſe habet aliter nunc quam prius, ex diffinitione mutationis ſupra poſitæ: ſed in tranſubſtãtiatione nihil ſe habet aliter nunc quã prius, cum nullum ibi ſit ſubiectũ quod ab vno termino in alium tranſeat, & vtrique ſubſit; ergo non eſt mutatio.

Sed dices: In tranſubſtantiatione terminus à quo vere dicitur conuerſus in terminum ad quem; ergo mutatus. Neganda eſt conſequentia, quia antecedens ſolum denotat tranſitum termini à quo ad terminum ad quem, conſequenter vero denotat trãſitum alicuius ſubiecti communis vtrique termino.

ARTICVLVS II.

An quodlibet poſſit conuerti in quodlibet.

Pars affirmatiua probatur primo, quia creatura poteſt conuerti in Deitatem, non enim repugnat diuinę perſonæ terminare aliquam actionẽ realem, ſicut patet in Incarnatione, cuius terminus eſt verbum; ergo nec repugnabit Deitati terminare conuerſionem creaturæ in ipſam, igitur, &c. Et confirmatur, quia non repugnat diuinæ naturæ terminari illam actionẽ realem, quæ non requirit in termino mutabilitatẽ poſſibilem nec finitatem; ſed tranſubſtantiatio eſt huiuſmodi, quia non requirit terminum ſuum mutari, & per conſequens neq; aliquam poſſibilitatem in termino, nec requirit addi aliquid termino ſuo, & cõſequenter nec finitum; ergo, &c. Secundo, quod quælibet creatura poſſit conuerti in quãlibet probatur, aliqua creatura poteſt conuerti in aliquam aliam; ergo quamlibet. Antecedens eſt notum; conſequentia probatur

tur, quia ſi aliquid obſtaret, maxime eſſet, quia vna magis conuenit cum vna quam cum alia; ſed hoc non obſtat, quia in hac conuerſione nulla requiritur conuenientia alicuius ſubiecti communis manentis; ergo quantumcumque aliqua creatura non conueniat cum alia, non minus eſt conuertibilis in ipſam

In hac quæſtione tenet Scotus partem affirmatiuam in 4.diſt.11.quæſt.2.& quol. 10. idem ſentit Paludan. eadem diſt. quæſt.3.& Capreolus ad primum Durand. Richard. d. 10. art. 3. quæſt. 1. Gabr. in canonem lect.40. Maior. in 4.d.11. quæſt.1. ait, quamlibet ſubſtantiam poſſe in quamlibet conuerti, ſed non quālibet partem in aliam eiuſdem generis. Alia ſententia eſt aliquorum aſſerentium, non poſſe quodlibet in quodlibet, niſi inter conuertendum & id, in quod cōuertitur, ſit aliqua conuenientia, vel ſit eis aliquid commune, ratione cuius dicatur conuerſum manere, ita vt non dicatur annihilatum; & illud commune non debet eſſe ratio generica entis, ſed aliquid commune reale, quod in ſe habeat terminum conuerſionis.

Pro huius quæſtionis intelligentia nota primo, conuerſionem eſſe duplicem: aliam partialem, aliam vero totalem, de qua ſupra egimus. Exemplum primæ eſt in generatione, in qua videlicet aer ſecundum formam & partem conuertitur in ignem vel aquam, quia forma eius conuertitur in formam ignis, quæ fit & introducitur in materia, quæ erat aeris, vel in qua erat forma aeris. Exemplum ſecundę eſt in conuerſione panis in corpus Chriſti, qui ſecundum ſe totum, & omnem ſui partem conuertitur in corpus Chriſti.

Secūdo nota, quod vt ait Scotus in quol. 10. in ſolut. ad argum. princip. aliquod eſſe commune termino conuerſionis poteſt intelligi tripliciter. Primo communitate reali, ſicut materia in corruptione, quæ eſt commune ſubſtratum vtrique termino. Secundo cōmunitate rationis, ſcilicet, quod vterque terminus contineatur ſub ente, quo pacto panis & corpus Chriſti, in quod couertitur, poſſunt dici habere aliquid commune. Tertio modo poteſt poni aliquid commune termino conuerſionis non eſſentialiter, ſed communis habitudo ad idem agens, quia. ſ. potentię agētis eodem modo ſubiacet vterque terminus conuerſionis.

Tertio nota, quod ad conuerſionē totalem non requiritur prima communitas, ſed bene ſecunda & tertia; & obſerua duplicem eſſe conuerſionem, aliquam productiuam termini ad quem, aliam adductiuam eiuſdem termini ad locū, vbi prçerat terminus à quo. In hac controuerſia ſermo eſt de priori, nā de poſteriori deinceps agemus. De ratione autē prioris nihil aliud eſt, quam quod terminus à quo totus & totaliter conuertatur in terminum ad quem, ſic quod ex vi huius conuerſionis terminus à quo deſinat eſſe, & terminus ad quē incipiat eſſe: nec ad conuerſionem totalem requiritur, quod aliquid commune vtrique termino remaneat, vel ſucceſſiue ſit ſub eo, tunc.n. non eſſet totalis, ſed partialis conuerſio, quia de ratione conuerſionis totalis eſt, quod nihil termini a quo remaneat, ſed penitus deſtruatur, & ſimiliter, quod terminus ad quem totus & totaliter ſecundum omnem ſui partem incipiat eſſe; ergo nihil commune reale debet

manere

manere. Et in hoc conuerſio iſta, quæ non niſi miraculoſe fit, à conuerſione partiali naturali diſtinguitur, quæ requirit partem corrupti, ſcilicet, materiam manere ſub forma geniti: conuerſio vero totalis requirit vt nihil conuerſi maneat; Nam dic mihi quæſo, quid commune manet in corpore Chriſti ipſi & pani poſt conuerſionem panis in ipſum? niſi dixeris manere accidentia, quæ panis ſubſtantiam affecerunt; ſed hæc impertinenter ſe habent ad conuerſionem, alias enim panis ſubſtantia ſeparatis ab ea accidentibus non poſſet à Deo in aliam conuerti, quod eſt ridiculum aſſerere

Quarto nota, quod in entibus ſunt varia rerum genera, ſunt enim ſubſtantia & accidentia; & inter ſubſtantias quædam ſunt compoſitæ ex materia & forma, quædam ſimplices, vt Angeli, aliæ partiales, vt materia & forma. His conſtitutis, ſit

Concluſio prima. Vt vnum conuertatur in aliud conuerſione formali & partiali, in qua forma ſuccedit formæ naturali virtute, neceſſe eſt vt in ea ſit aliquid vtrique termino commune, ſeu quod viciſſim ſit ſub vtroque termino. Concluſio hæc non aliter probatur, quam ex ratione conuerſionis formalis naturalis, in qua ſemper materia corrupti manet ſub forma geniti, & totum ſecundum formam continetur in totum; vt quãdo ex aere fit ignis, materia aeris fit ſub forma ignis, ſicque aer dicitur conuerti in ignem, quia generatio eſt mutatio ſeu conuerſio huius totius in hoc totum, nullo ſenſibili manente, ex Ariſtot. ſecundo de Gener.

Secunda Concluſio. Ad conuerſionem totalem, ſeu vt vnum conuertatur in aliud totaliter, non eſt neceſſarium vt aliquid reale commune maneat ſub vtroque termino conuerſionis. Concluſio patet ex notabili ſecundo: Et confirmatur, quia vt inferius dicemus, in conuerſione panis in corpus Chriſti nihil manet ſubſtantiæ panis facta conuerſione, quod ſi manent accidentia, illa tamen ad conuerſionem ſubſtantiæ nihil faciunt, cum non ſint aliquid eius, quatenus ſubſtantia eſt.

Tertia Concluſio. Vt conuerſio formalis fiat etiam de potentia abſoluta, neceſſe eſt, vt ſubiectum formę cõuertendæ ſit capax formę, in quam conuertenda eſt. Probatur, quia hæc formalis conuerſio expoſcit ex ſua ratione, vt terminus ad quem fiat in eadem materia, in qua terminus à quo præerat, & informabat illud; ergo neceſſe eſt, vt ſubiectum formæ conuerſæ ſit capax formæ, in quã conuertitur.

Quarta Concluſio. Quælibet ſubſtantia, ſiue materialis, ſiue ſpiritualis, poteſt conuerti in quamlibet aliam, ſiue materialem, ſiue ſpiritualem. Probatur, quia ad hanc conuerſionem nihil aliud requiritur, quã quod vterq; conuerſionis terminus quoad ſuũ totale eſſe, vel non eſſe ſubſit potentiæ Dei conuertentis: ſed omnis ſubſtantia, ſiue materialis, ſiue ſpiritualis creata ſubeſt ſic potẽtiæ Dei conuertentis; ergo quælibet talis poteſt in aliam conuerti; ridiculum enim eſt aſſerere, ad cõuerſionẽ vnius ſubſtantię in aliam neceſ-

ſarium eſſe, vt illa quæ eſt terminus ad quem, poſſit ſuccedere in officio illius, quæ eſt terminus à quo; Nam quæro, an ver. g. lapis poſſit conuerti in ferrum ſecundum ſe totum, & quã libet eius partem cum ſuis accidentibus? vel rectius, an aqua ſecundum ſe tota & eius accidentia poſſit ſimul à Deo conuerti in ignem, necne? quomodo ignis in officio aquæ ſuccedit? Si ſecundum, rem profectò alienam dices ab omni veritate, & ab antiquorum ſententia remotam, nam quæro, quod officium panis ſuppleat corpus Domini in Euchariſtia? ſuſtentatne accidentia? minime, cum ipſi non inhæreant, nec ea conſeruet, quia eorum conſeruatio à Deo, eiuſque virtute ſine ſubiecto exiſtunt & conſeruantur, de natura ergo conuerſionis totalis non eſt, niſi quod ex ui eius terminus à quo deſtruatur, & terminus ad quẽ producatur. Itaq; cõuerſio hęc eſt productio termini ad quẽ, & deſtructio termini à quo. Quo aũt pacto hoc proueniat, quia ſit annihilatio deſtructio termini à quo, inferius dicetur. Vt ergo aliquid in aliud dicatur conuerti, requiritur vt illo deſinente eſſe, ſcilicet, termino à quo, aliud, ſcilicet, terminus ad quem, ſuccedat in eſſe, ita quod verum ſit dicere, hoc deſinente illud incipit, non enim ſufficit, quod poſt eſſe huius illud habeat eſſe, vt dicatur ei ſuccedere, alioquin poſſet dici Solem ſuccedere vermi corrupto, quia habet ſuum eſſe poſt eſſe vermis; aliud ergo eſt, hoc ſuccedere illi, aliud vero hoc habere eſſe poſt non eſſe illius: ad ſucceſſionem .n. proprie dictam requiritur. quod hoc deſinente eſſe, illud incipiat eſſe. Secundo, eodem modo poteſt aliquid conuerti in aliud, quando illud poteſt proprie ſuccedere illi: & virtute diuina poteſt quodcumque creatum ſecundum ſe totum, & quodlibet eius ſuccedere alteri creato; ergo virtute diuina quodlibet creatum poteſt conuerti in quodlibet; ergo ſubſtantia materialis vel ſpiritualis poteſt conuerti in ſubſtantiam materialem, vel ſpiritualem.

Sed contra concluſionem eſt auctoritas Boetij in libro de duabus naturis & vna perſona Chriſti, in parte, qua diſputat contra Henric. in qua dicit ſic: Neque corporea ſubſtãtia in incorpoream mutari poteſt, neque incorporeæ in ſe inuicem proprias formas mutant, ſolæ enim illæ in ſe mutari poſſunt, quæ habent vnius naturæ ſubiectũ cõe. Secundo, quia Auguſtinus ſuper Geneſ. capit. 17. ſic ait: omne corpus in omne corpus poſſe mutari, non defuerunt qui aſſererent, corpus autem aliquod conuerti in animam, fieri naturam incorpoream, neque ſcripſiſſe ſcio, neque fides habet, vt in eodem libro etiam cap. decimo, & 24. inquit: Corpus in omne corpus mutari credibile eſt; quodlibet autem corpus poſſe mutari in animam credere abſurdum eſt. Ad auctoritatẽ Boetij reſpondet Scotus, quod intentio ſua eſt, quod non ſunt conuertibilia in ſe inuicem, niſi quia habent naturam communem, nec hæc omnia, ſicut habet ibi, ſed ea tantum, quæ in ſe agere & pati poſſunt; vnde dicit ibidem, quod non poteſt æs in lapidem mutari; ergo non loquitur de quacumque conuerſione poſſibili

De o,

Deo, ſed de conuerſione, quæ requirit materiam communem, & qualitates oppoſitas actiuas & paſſiuas, quæ ſufficiunt ad conuerſionem naturalem: vnde de conuerſione naturali loquitur, & non quacumque, ſed immediata, quia aliter intelligi non poteſt, quo modo æs non poſſit conuerti in lapidem niſi de conuerſione naturali, & immediata, conſtat enim per multas mutationes æs in lapidem conuerti poſſe. Si obijcias, quod ſic intelligendo dicta Boetij, non poteſt haberi concluſio, quam intendit probare, ſcilicet, quod humanitas non poſſit conuerti in Deitatem, quia ex præmiſſis ſuis non poterit concludi prædicta Concluſio, niſi de conuerſione immediata, quę poſſet fieri virtute naturæ, de qua tamen non fuit contradictio inter Henric. & ipſum. Reſpondeo, quod ratio Boetij in præmiſis ſuis non plus concludit, quam quod dictum eſt, ſcilicet, quod natura humana non poteſt conuerti in Deitatem tali conuerſione, quæ requirit ſubiectum commune & potentiam agendi & patiēdi mutuo in conuerſis. Ad argumenta Auguſtini reſpondeo, intētionem eius fuiſſe probare, animam nō fuiſſe productam de aliquo corpore, imo quod nec illo productionis genere de eo potuiſſe produci, quia illa productio non fuit miraculoſa, ſed talis, qualis rebus competebat: non vult ergo Auguſtinus negare, quia Deus poſſit conuertere corpus in animam, ſed vult dicere, quod hoc in prima rerum productione non fuit factum, vel non potuit fieri ſecundum modum illius productionis, quia illa non erat miraculoſa, ſed correſpondens naturis rerum productarum.

Quinta Concluſio. Subſtantia poteſt conuerti in accidens, & ens abſolutum in ens reſpectiuum. Probatur, illud agere æque poteſt quemcumque terminum in quemcumque conuertere totaliter, quod licet in virtute ſua actiua vtrumque extremum ſiue terminum ęque totaliter quantum ad eſſe, & etiam quodlibet neceſſario concomitatur vtrumque terminum in eſſendo, ſed Deus habet quæcumque entia creata æque iſto modo in ſua poteſtate, ſiue potentia actiua; ergo poteſt quodcumque creatum in aliud conuertere, & per conſequens quodlibet ens creatū poteſt in aliud conuerti; ergo ſubſtantia pōt cōuerti in accidens, & ens abſolutum in reſpectiuum. Sed aduerte, quod ſi accidens eſt idem re ipſa cum ſubſtantia, non poteſt conuerti in aliquam ſubſtantiam vel accidens, niſi deſtructa etiam ſubſtantia, cui eſt idem; quia aliter idem eſſet ſimul & non eſſet: vnde conuerſo accidente tali neceſſarium eſt, & concomitanter ſubſtantiam illam cōuerti. Item eodem modo poteſt aliquid conuerti in aliud, quo modo illud poteſt ſuccedere iſti, nunc autem virtus diuina poteſt quodcumque creatum ſecundum ſe totum, & quodlibet ſui, ſuccedere alteri creato, igitur quodlibet creatum poteſt in quodlibet aliud creatum conuerti; ergo & ſubſtantia in accidens, & ens abſolutum in reſpectiuum.

Sed obijcies: Si ſubſtantia poteſt in accidens conuerti: ergo ſubſtantia poteſt eſſe inhærens. Reſpondeo, id non ſequi, ſcilicet, quod

ſubſtantia manens ſubſtantia inhæreat, quia vterque terminus conuerſionis habebit proprium modum eſſendi ſibi correſpondentem, itaque terminus à quo ſi fuerit ſubſtantia, habebit modum per ſe eſſendi, terminus autem ad quem iſtius conuerſionis ſi fuerit accidens, habebit proprium modum eſſendi ſibi correſpondentem, ſcilicet, in alio: non ergo ſubſtantia exiſtit in alio, ſed ſubſtantiæ per ſe exiſtenti tanquam termino à quo ſuccedit ens in alio, tanquã terminus ad quem. Similiter dicendum eſt de ente abſoluto conuerſo in reſpectiuum.

Sexta Concluſio. Creatura non poteſt conuerti in Deitatem. Ratio eſt, inquit Scotus vbi ſupra, quia nihil poteſt conuerti, nec vt terminus à quo, nec vt terminus ad quem, niſi cuius eſſe & non eſſe totaliter ſubſtantiæ virtuti conuertentis: at nihil intrinſecum Deo ſubſtantiæ potentiæ diuinæ, quia prima potentia actiua non reſpicit pro obiecto niſi poſſibile, quidquid autem eſt Deo intrinſecum eſt ſimpliciter neceſſe eſſe; igitur vt ſupra, omnes iſtæ concluſiones procedunt de conuerſione productiua termini ad quem.

Ad argumenta in principio articuli poſita.

AD primum negatur antecedẽs: ad probationem eius dico, quod in Incarnatione eſt conſideranda actio de genere actionis, & vnio extremorum: verbum diuinum non eſt terminus actionis realis, quia per ipſam non producitur, nec produci poteſt, ſed terminus talis actionis eſt vnio ipſa, vt in tertia parte diximus, vnio vero, quæ eſt relatio realis, terminatur ad perſonam verbi. Ad confirmationem dico, quod contra immutabilitatem, neceſſitatem, & infirmitatem cuiuſcumque eſt, quod poſſit eſſe terminus actionis realis proprie dictę de genere actionis, quæ requirit terminum per eam produci à cauſa actiua.

Ad ſecundum dicitur, quod conceditur Concluſio eius, concludit enim id, quod ſupra diximus.

ARTICVLVS III.

An ex vi conuerſionis ſit terminus ad quem vbi præfuit terminus à quo.

IN hac quæſtione eſt ſententia S. Thomæ tertia parte, quæſtione 35. artic. ſecundo & tertio, & ibidem Caiet. aſſerentis, partem affirmatiuam quæſtionis præſentis huic rationi inniti; nihil poteſt eſſe (inquit) alicubi, vbi prius non fuit, niſi per loci mutationem vel per conuerſionem alicuius in ipſum: ſicut in domo aliqua incipit de nouo eſſe ignis aut quia illuc defertur, aut quia ibi generatur; ſed corpus Chriſti non incipit de nouo eſſe in hoc ſacramento per motum localem, tum quia deſineret eſſe in cælo, non enim quod mouetur localiter, peruenit de nouo ad aliquem locum, niſi deſerat priorem; tum etiam quia impoſſibile eſt, quod vnus motus eiuſdem corporis localiter moti terminetur ſimul ad diuerſa loca, cum tamen corpus Chriſti ſub hoc ſacramento ſimul

eſſe incipiat in pluribus locis; ergo neceſſario dicendum eſt, quod non poteſt de nouo incipere eſſe in hoc ſacramento, niſi per conuerſionem panis ſubſtantiæ in ipſum.

Scotus vero oppoſitam ſententiam tenet in quarto diſtinct. 10. quæſtio. 13. & quarto, diſtinct. 11. quæſtio. ſecunda, & hanc rationem D. Thomæ infirmare contendit, quod & facit Durand. diſtin. vndecima. Tenet ergo Scotus duo: primū, quod ratio D. Thomæ deficit, quia poteſt aliquid incipere eſſe vbi prius non erat, quin mutet locum, & quin aliquid conuertatur in ipſum. Secundum, quod ex ui conuerſionis terminus ad quem non neceſſario ponitur vbi terminus à quo erat: vnde ſi præciſe conſideremus conuerſionem panis in corpus Chriſti ex vi eius non ponitur ſub accidentibus panis, quia poſſet illa conuerſio fieri in Angelum in cęlo de nouo productum, ſi vero cōſideretur quatenus ſacramentalis eſt, ponitur neceſſario corpus Chriſti ſub accidentibus panis, quia habet annexam aliam mutationem, qua de non prçſente fit præſens, qua non mutatur ſecundum locum, quia fieri poteſt, vt quis nouam præſentiam ad vnum locum acquirat, quin deſerat priorem, vt poſtea oſtendemus.

Pro intelligentia huius difficilis controuerſiæ primo notādum eſt, per actionem aliquam de genere actionis illud primo haberi, ad quod primo, & per ſe terminatur, cætera vero, quæ proprium terminum actionis concomitantur, habentur concomitanter, & quaſi concomitanter, nam cæteris ablatis habetur terminus per ſe primus eius. Exemplum eſt in generatione hominis, per eam enim primo, & per ſe habetur eſſe hominis ſubſtantiale, de per accidens vero ea omnia, quæ ipſum concomitantur, nec in eius ratione ſubſtantiali continētur, vt accidentia omnia. Vnde ſi per poſſibile, vel impoſſibile tollerētur ab eo, nihilominus generatio haberet ſuum per ſe terminum, vnde illa accidentia non habētur per generationē ex vi prima ipſius, ſed ex concomitātia & per accidens. Quamobrem Caietanus vbi ſupra bene ait, accidentia concomitantia terminum primum actionis haberi quidem per ipſum non per ſe primo, ſed per ſe ſecundo, nam quicumque Philoſophus dixit accidētia per ſe eſſe terminum generationis ſubſtantialis? non ergo habentur per ſe per generationem accidentia concomitantia eius terminum, ſed per accidens. Sed aduertendum maxime, accidentia, quæ terminum primum actionis concomitantur, eſſe in duplici differentia: alia, quæ ei ſunt veluti intrinſeca, in hoc ſenſu, quod ſubſtantiam vt à loco abſtrahētem concomitantur, vt quantitas, qualitas, & ſimilia: alia vero, quæ ei extrinſece coniunguntur & nō ſequūtur eā vbicumque fuerit, cuiuſmodi eſt reſpectus ad locū, non enim præſentia ad hunc vel illum locum determinatum ſequitur ſubſtantiam locabilem, quia de per accidens competit ei eſſe in hoc vel illo loco determinato; quo circa præſentia huiuſmodi non habetur per generationem ſubſtantiæ neceſſario.

Sed dices, ſubſtantiam, quæ gignitur ex vi generationis, eſſe ibi, vbi erat corruptum, nam ſi ex aere fit ignis, ignis ponitur in loco, vbi

erat aer. Reſpondetur, quod hoc non habetur ex vi generationis, quatenus productio eſt, ſed quatenus mutatio, quę neceſſario requirit materiam, communem vtrique termino, & quia terminus ad quē introducitur in materia, ſub qua erat terminus à quo, tūc fit, quod terminus ad quem fit vbi erat terminus à quo; cæterum ex vi generationis, quatenus præciſe productio non habetur illa præſentia ad locum illum vnde, cum conuerſio vt ſic non ſit mutatio, nec aliquid commune vtrique termino ſupponat, nō eſt vnde terminus ad quem ponatur neceſſario vbi prę fuerat terminus à quo. Exemplum eſt de creatione, per quā accipit eſſe, ſed non neceſſario vt hic; idem dicendum eſt de alijs accidentibus ſic exiſtentibus, vt quod res producta ſit prope me vel te, ad dextram vel ſiniſtram, hæc.n.non conueniunt ei ex natura conuerſionis & actionis. Confirmatur, quia Deus poſſet conuertere lapidem in Angelum in cælo exiſtentem, quia in hoc non eſt minor contradictio, quam quod conuertat illum in Angelum lapidi præſentem, at tunc non haberet eſſe præſens lapidi; igitur ex vi productionis terminus ad quem non eſt vbi prę fuit terminus à quo.

Secundo obſerua, poſſibile eſſe aliquod corpus moueri de loco ad locū, quin primū locum deſerat; quod vt intelligas aduerte ex Scoto in quarto diſtinct.11.quæſt.prima,§.quantum, &c.quod quia corpus mouetur de loco ad locum, & expellitur aliud corpus, communiter ſunt ibi quatuor motus vel mutationes & octo termini, duæ in corpore expellente, & duæ in eo quod expellitur; corpus enim expellens aliud à ſuo loco mouetur ab vbi ſuo ad priuationem eius, & hic motus, ſeu mutatio poteſt dici depditio prioris vbi, q̄ habet duos terminos, vnum poſitiuum, à quo, ſcilicet, vbi in quo eſt; alium priuatiuum, qui eſt terminus ad quem, nam per illam mutationem perdit priorem locum, & conſequenter acquirit priuationem eius. Similiter idem corpus expellens mouetur a carentia & priuatione vbi ad quod tendit & ita à priuatione, vt à termino à quo mouetur ab vbi acquirendum, & ad terminum ad quem: & hæc mutatio poteſt dici acquiſitiua vbi. Similiter ſunt duæ mutationes, & quatuor termini in corpore expulſo, cum primum expellens intrat in locum eius, nam prima eſt ab vbi, in quo eſt, ad priuationem eius, & appellatur ſimiliter deperditiua loci. Secunda vero eſt à priuatione vbi acquirendi ad vbi, quod de nouo acquirit, & dicitur mutatio acquiſitiua loci: Si vero corpus nō recedēs à priori loco & vbi, fieret in nouo vbi, eſſet ibi tantum vna mutatio, ſcilicet à priuatione noui vbi ad illud nouum vbi, quæ dicetur mutatio acquiſitiua vbi, & nulla ibi eſſet mutatio deperditiua vbi, quia prius vbi non eſt dependens, eſt autem ſine neceſſaria aliqua iſtarum mutationum ad hoc, vt corpus ponatur vbi non fuit, quia non eſt intelligibile, quod corpus ſit vbi non fuit prius, omni ſecluſa mutatione; implicat enim qualitercumque aliquid eſſe hic realiter, quod prius non fuit hic realiter, quin ibi ſit aliqua mutatio realis, vel in iſto, vel in illo, cui eſt præſens realiter, nam nullo modo eſt tranſitus à contradictorio in contradictorium, quantum ad aliquod prædicatum reale, quin ſit ibi aliqua mu-

mutatio realis, quia ſi nihil mutatur realiter: non eſt maior ratio, quare hæc pars contradictionis ſit magis vera nunc quam prius, nec quare prius magis alia vera quam iſta, ſicque vel nunc, vel prius, vel ambæ ſunt ſimul vere, vel ambæ ſunt ſimul falſæ. Quod vero ſit poſſibilis mutatio corporis localis acquiſitiua loci, ſine deperditione prioris loci, patet in corpore Chriſti, qđ realiter fit præſens ſpeciebus panis, quin locum, quem habet in cælo, deſerat, & accidentibus exemplis naturalibus oſtenditur. Angelus enim exiſtens in loco adæquato acquirit præſentiam de nouo in alia parte loci, non admittendo prius vbi coadæquatum, in quo erat. Præterea anima hominis per nutritionem acquirit nouam præſentiam, & vnionem partialem, non admittendo priorem. Ratio vero à priori, quia quod mobile admittat priorem locum, quin alium acquirit, ex eo prouenit, quod non poteſt eſſe ſimul in diuerſis locis, nam ſi poſſet, non eſſet neceſſarium deſerere priorem locum, vt alium acquireret, ſed iſtum acquireret illo retento: ſed hoc non eſt impoſſibile in ordine ad diuinam potentiam, vt infra oſtendemus; ergo poſſibile eſt aliquid eſſe vbi non fuit, quin priorem locum amittat, imo & quia aliud in ipſum conuertatur, vt etiam poſtea oſtendemus.

Tertio obſerua, Deum de ſua potentia abſoluta poſſe facere præſens corpus Chriſti ſpeciebus panis, manente ſubſtantia panis, imo præſentia eiuſdem rationis cum hac, quam habet modo in ſacramento altaris. Probatur primo, quia in hoc nulla eſt repugnantia & contradictio; ergo illud poteſt à Deo fieri. Conſequentia eſt nota; Antecedens probo, in primis non eſt repugnantia ex parte rerum, vel terminorum, primo corporis Chriſti & ſubſtantiæ panis, quia etiam quantitatiua modo vnum corpus per diuinam potentiam poteſt fieri præſens intime alij corpori, conſeruata eius ſubſtantia; ergo multo minus repugnat, quod vnum corpus ſine modo quantitatiuo fiat præſens alij intime, quia ſubſtantia ſine modo quantitatiuo, & indiuiſibiliter exiſtens, non repugnat, nec expellit formaliter præſentiam alterius ſubſtantiæ ad eodem loco ſecundo, quia de facto quantitas corporis Chriſti fit intime præſens quantitati panis. Neque eſt ex parte ipſarum rerum repugnantia; ergo multo minus eſt repugnantia inter ipſas ſubſtantias ſi ſolas ipſas & earum partes attendamus. Secundo, quia tota repugnantia ponitur in hoc à Diuo Thoma: quia ſi ſubſtantia panis non conuertitur in corpus Chriſti, nulla eſt actio, per quam corpus Chriſti fiat hic præſens: ſed hoc eſt falſum, quia per mutationem acquiſitiuam huius præſentiæ, & non deperditiuam illius, quam exhibet cælo, fieri & haberi poteſt; igitur vt ſupra, &c. His conſtitutis, ſit

Concluſio Prima. Ex vi conuerſionis formalis terminus ad quem fit, vbi præfuit terminus a quo, ſi conſideratur pro vt eſt mutatio proprie dicta. Probatur, quia ex natura talis mutationis forma, quæ de nouo fit, quæque eſt terminus formalis eius, introducitur in materiam, ſub qua erat forma termini à quo; ergo neceſſario terminus ad quem fit ibi, vbi à quo talis materia erat, ſ. vbi terminus quo præfuit.

Secunda Concluſio. Ex vi conuerſionis totalis nō ponitur terminus ad quem, vbi præfuit terminus à quo, qui conuertitur. Probatur, quia vt præcedente Conclu. diximus, tota ratio, ob quam ex vi productionis formalis terminus ad quem eius eſt, & fit, vbi præfuit terminus à quo, eſt propter commune ſubiectum vtrique termino, ſub quo fit terminus ad quem, ſed in conueiſione totali nullum eſt ſubiectum, vt ſupra diximus; ergo nulla eſt ratio, ob quam per conuerſionem totalem vt ſic, terminus ad quem fit, vbi præfuit terminus à quo. Præterea totalis conuerſio nihil aliud eſt, quā tranſitio vnius in aliud, quæ vel eſt productiua termini ad quem, vel eſt in præexiſtentem terminum; ſi primo, ipſa non ponit terminum ad quem ex vi ſua vbi præfuit terminus à quo, nam Deus poſſet conuertere lapidem in Angelum in cælo de nouo productum, vt etiam diximus ſupra; ſi ſecundo, magis videtur, quod terminus à quo acquirat per eam præſentiam ad terminum ad quem è conuerſo, quia quando aliquid conuertitur in præexiſtens, magis acquirit conditiones eius, in quod conuertitur, quā è conuerſo, ſicut ſi nutrimentum conuertitur in carnem, magis animatur anima carnis quam caro informetur forma eius, & vniuerſaliter acquirit conditiones abſolutas, & vbi, & alias reſpectiuas carnis, quā è conuerſo; igitur ex ſola cōuerſione termini à quo conuerſus magis acquirit præſentiam termini ad quem, quam è conuerſo. Quarto, per nullam mutationem habetur per ſe illud, quod eſt aliud, & poſterius ſuo per ſe termino, præſertim ſi nulla neceſſitate eſt ei coniunctū: ſed præſentia termini ad quem in loco termini à quo, eſt quid aliud, & poſterius termino ad quem conuerſionis; ergo per eum & naturam conuerſionis termini à quo in terminum ad quem, non habetur præſentia termini ad quem, vbi fuit terminus à quo. Maior eſt nota ex terminis; minor vero etiam, quia illa conueiſio terminatur ad terminum ad quem ſub ratione propria eius, in qua illa præſentia non includitur. Hæc Concluſio clareſcet per ſequentem.

Tertia Concluſio. Ex vi conuerſionis panis in corpus Chriſti non fit præſens corpus Chriſti ſub ſpeciebus panis; & loquimur de conuerſione, ſeu tranſubſtantiatione panis in corpus Chriſti, terminata ad ipſum ſub ratione, qua ſubſtantia. Probatur hæc Concl. per ea, quæ in probatione præcedentis dicta ſunt, & probatur vlterius in hunc modum, præſentia corporis Chriſti ad ſpecies non includitur per ſe in termino ad quem tranſubſtantiationis; ergo non habetur per ſe per eam. Conſequentia patet, quia per mutationem vel actionem quamcumque non habetur per ſe, niſi terminus eius per ſe, & ea, quæ in per ſe termino eius includitur, vt ſupra adnotauimus. Antecedens vero de per ſe patet, qnis enim niſi mentis inops dicet, in corpore Chriſti, qua ſubſtantia eſt, includi præſentiam eius ad ſpecies, quæ ei eſt omnino extrinſeca?

Reſpondet Caietanus dicendo, quòd antecedens eſt falſum, nam videmus in naturalibus per eādem actionem haberi per ſe nō ſolum ſubſtantiam per ſe primo terminantem,

ſed

ſed etiam cõcomitantem paſſionem; nam per vnam & eandem actionem habetur per ſe terra & grauitas eius, & ſimiliter ignis & leuitas eius; & ſimiliter per eandem actionem habetur Socrates & filiatio eius, qua Socrates generatur. Sed re vera decipitur Caietanus, quia vt ſupra diximus, per ſe nõ habetur per generationem accidens; & quamuis accidentia abſoluta, & quæ ad exiſtentiam ſubſtantiæ requiruntur, habeantur per ſe per generationem, tamen præſentia ad terminatum locum non poteſt haberi; quæ enim connexio eſt inter corpus Chriſti in cœlo exiſtens, & inter præſentiam eius ad ſpecies? numquid habita ſubſtantia corporis Chriſti habetur? Præterea ſi iſta conuerſio terminatur ad eſſe ſubſtantiale corporis Chriſti, quod abſtrahit a præſentia ad ſpecies, quæ eſt relatio extrinſecus aduenienſ, quomodo per illam habetur? Et confirmatur, quia ſi iſta cõuerſio eſſet productiua corporis Chriſti, & re vera illud produceretur de nouo, quia non exiſteret, nulla ratione ex vi ſua cõſtitueret corpus ſub ſpeciebus, quia terminaretur præciſe ad eſſe eius ſubſtantiale, quod talis præſentia neceſſario non concomitatur; ergo neq; modo terminata ad idẽ eſſe iam exiſtẽs. Item de ratione tranſubſtantiationis nihil aliud eſſe videtur, niſi quod hæc ſubſtantia tranſeat in illam, & quod illa, in quam tranſit vere & proprie, ſuccedat ei, ita quod vna deſinente eſſe, alia excipiat eſſe, ſed ad hoc non requiritur, quod vna alteri ſuccedat in eodem loco & ſitu; ergo per tranſubſtantiationẽ panis in corpus Chriſti, corpus ſolum habet, quod deſinente pane ei ſuccedat, nõ vero quòd in eodem loco. Quæ dicta Caietani ſunt; ſiquidẽ confeſſus fuerit, ꝙ ſi conuerſio panis cõſideretur abſolute, non ponit corpus Chriſti ſub ſpeciebus, neque terminum ad quem vbi præ fuit terminus a quo, bene tamen ſi vt ſacramentalis conſideretur.

Secundo principaliter arguitur, ꝙ conuertitur in præexiſtens, trahitur ad conditiones præexiſtentis, & non è contra, vt præcedenti concluſione oſtendimus; ergo potius panis eſt vbi eſt corpus Chriſti, quam è conuerſo.

Tertio principaliter arguitur, & ſuppono, quod Deus poteſt facere de ſua potentia abſoluta corpus Chriſti præſens ſpeciebus panis manente ſubſtantia panis, quod ex notabil. 3. probauimus. Tunc ſic: Sine mutatione ſubſtantiali poteſt eſſe noua præſentia corporis Chriſti ad panẽ; ergo oportet dare aliquam mutationẽ ad huiuſmodi præſentiã; ergo huiuſmodi præſentia non habetur per conuerſionem, quia terminus vnius rationis, cuiuſmodi eſt præſentia, non poteſt eſſe terminus diſtinctarum mutationum ſecundum genus. Si dixeris, huiuſmodi pręſentiam poſſe quidem haberi abſq; mutatione ſubſtantiali panis, tamen nunc de facto habetur per ſubſtantialem mutationem panis in corpus Chriſti, & non per aliam. Contra, in corpus Chriſti prius factum præſens pani poſſet Deus conuertere panem, quia non eſſet tunc magis contradictio quam nunc, dum eſt abſens; ergo talis conuerſio vel non faceret corpus Chriſti præſens, ſed fieret præſens poſtquam præſens, & conſequenter eadem præſentia ſub eadem ratione poſſet eſſe terminus per ſe diſtinctarum mutationum ſecundum genus.

Quar-

Quarto. Deus poſſet conuertere panem in corpus Chriſti, vt habens eſſe in cœlo, quia non eſt in hoc maior contradictio, quam in conuerſione, quæ nunc ponitur, ſed tunc non haberetur corpus Chriſti ſub ſpecie panis ſub ipſa conuerſione; ergo nec modo. Reſpondet Caietanus, concedendo antecedens, loquendo de conuerſione abſolute; iam igitur habemus, quòd conſiderata conuerſione panis in corpus Chriſti abſolute, vt conuerſio & tranſubſtantiatio eſt, nõ ponit terminũ ad quem, vbi præfuit terminus a quo, quod noſtro argumento intendit probare Scotus. Fateor ſane, quòd conuerſio ſacramentalis ponit corpus Chriſti ſub ſpecie panis, ſed non præciſe, quatenus conuerſio eſt terminata ad eſſe ſubſtantiale corporis ſub ſubſtantiali ratione.

Quinto. Si panis quantus conuerteretur in corpus Chriſti quantum, & quòd ſubſtantia in ſubſtantiam, & quantitas in quantitatem conuerteretur, tunc corpus Chriſti quantum non haberet vbi circumſcriptiuum, quod fuit circumſcriptiue panis quanti; ergo nec habet modo vbi diffinitiue panis per conuerſionem. Sequela antecedentis probatur, quia non poſſet illud quantum, ſcilicet corpus Chriſti, eſſe circumſcriptiue in loco panis, cum ſit maius pane. Cõſequentia probatur, quia ſicut ſubſtantiæ quę ſubſunt quantitatibus, ſe habent ad locum diffinitiue, ita ſubſtantia quanta, & ſubſtãtia quanta ad locum circumſcriptiue; ergo quod conuerſio in ſubſtantiam facit adeſſe diffinitiue in loco, hoc facit conuerſio ſubſtantiæ quantæ in ſubſtantiam quantam ad eſſe circumſcriptiue in loco; ergo ſi conuerſio ſubſtantiæ quantæ in ſubſtantiam quantam non ponit terminum ad quem in loco termini a quo circumſcriptiue, nec conuerſio ſubſtantiæ in ſubſtantiam ponit terminum ad quem diffinitiue ſubſtantiæ conuerſæ in loco. Ex dictis patet, rationem, cui S. Thomas innititur, deficere, quandoquidem poteſt aliquid eſſe vbi prius non fuit ſine mutatione locali, & quin aliquid in ipſum conuertatur.

Vltima concluſio. Corpus Chriſti poteſt incipere eſſe in ſacramento de potentia Dei abſq; eo, quòd priorem locum, quem habet in cœlo, deſerat, & quin conuertatur panis in ipſum. Concluſio hæc ſatis conſtat ex dictis notab. 3. vbi notauimus, Deum poſſe facere corpus Chriſti præſens panis ſubſtantiæ, quin in ipſum conuertatur, vt ex notab. 2. ſatis etiam patet, quod poteſt fieri præſens de nouo ſpeciei panis, quin priorem locũ deſerat; ſi igitur aliter quam per loci mutationem, vel conuerſionem alterius in ipſum, poteſt corpus Chriſti fieri præſens ſpeciei panis; ergo illa ratio D. Thomæ, cui innititur ad oppoſitum aſſerendum, non videtur ſufficiens. Vnde Scotus tractans quòd nõ ſit neceſſarium Chriſtum deſerere locum in cœlo, etiamſi fiat præſens, vt fit in ſacramento, ſic ait: Ad propoſitũ igitur, mutationem deperditiuam illius vbi in cęlo, nullus ponit in corpore Chriſti, ſecundum Auguſtinum dicentem: Donec firmatur ſæculum, ſurſum eſt Dominus; & hoc intelligendũ regulariter niſi ex aliqua gratia ſpeciali ſibi placeret localiter deſcendere, quod non ponitur fieri per veritatem Euchariſtię, oportet tamen ponere ad ſaluandum realem præſentiam corporis Chriſti in ſacramẽto,

to, quod in ipſo ſit aliqua præſentia ad ſpecies panis, quæ prius non fuit, alioquin non magis eſſet nunc præſens quam prius; illa enim mutatio, quæ eſt circa ſpecies panis, ſcilicet quod prius erant in ſubiecto, nunc autem non ſunt in ſubiecto, nihil facit ad hoc, quod corpus Chriſti de nõ præſente iſtis fit præſens; ergo neceſſe eſt ponere aliquam mutationem in corpore Chriſti acquiſitiuam illius præſentiæ nouæ, quæ tamen non poteſt dici proprie mutatio localis, propter duo, tum quia eam non concomitatur aliqua deperditiua prioris vbi, ſicut communiter eſt in motu locali; tum etiam, quia proprie hic terminus iſtius mutationis non eſt vbi, quia in termino mutationis huius corpus Chriſti non habet hic vbi, ſed terminus eſt quędam pręſentia ſimplex ipſi ſpeciei vera, & realis, terminus vero mutationis localis proprie dicti, eſt ipſum vbi. Hæc Scotus.

Si autem quæras, ad quod genus pertineat hæc mutatio, & terminus eius? Reſpondet Scotus: Dico, quod ſi Angelus ponitur de nouo præſens alicui corpori, dicitur quidem eſſe in loco diffinitiue, eo modo, quo ſibi poteſt conuenire eſſe in loco, & ſic dicetur mutari, licet illa mutatio multum diſtet a vera mutatione ſecundum vbi, adhuc autem quantum ad aliquas conditiones, præſentia corporis Chriſti ad ſpecies magis recedit a vera ratione vbi, quia nullo modo per iſtam præſentiam determinatur ſic ad vnum vbi, quod ſibi repugnet aliud, ſed Angelus per vnum vbi ſic determinatur ad illud, vt ſibi repugnet aliud.

Sed inquires, ad quod genus pertinet hæc præſentia, & reſpectus corporis Chriſti ad ſpecies? Reſpõdeo, quod magis proprie reducitur ad genus vbi inter omnia genera reſpectuum extrinſecus aduenientium, quibus in pluribus cum illo reſpectu conuenit, quamuis non ſit proprie in illo genere, ſed reductiue.

Sed cõtra dicta arguitur, quia Chriſti corpus per hoc, quod fit præſens ſpeciei panis, non acquirit aliquid abſolutum, ſed ſolum reſpectum præſentialitatis ad eam; ergo non interuenit ibi aliqua mutatio, quæ non eſt ad relationem & reſpectum. Reſpondeo, quod ad relationem intrinſecus aduenientem non eſt motus, nec mutatio, quia ad poſitionem extremorum ſequitur neceſſario, & ex natura eorum, bene tamen poteſt eſſe ad relationem extrinſecus aduenientem, quæ non neceſſario ſequitur fundamentum & terminum poſita in eſſe, ſed acquiritur abſque alicuius abſoluti nouitate, vt alias diximus. An vero hæc præſentia ad ſpecies ſit aliquid intrinſecum corpori Chriſti, vide Suarez q.35.d.11.q.11.&c.

Ad argumenta in principio Controuerſia poſita.

AD primum patet ex dictis primo artic. huius Controuerſiæ, vbi docuimus, tranſubſtantiationem nõ eſſe proprie mutationem, ac proinde non expoſcit commune ſubiectum vtrique termino; per quod ſoluitur, & ſecundum argumentum.

Ad tertium reſpondet Scotus dupliciter: Primo, quòd maior eſt vera in mutatione proprie dicta, quia in ea ſuccedit in eodem ſuſceptiuo oppoſitum poſt oppoſitum, eſt enim ibi trãſitio formalis ſeu partialis formæ in oppo-

oppoſitum, eodem ſuppoſito manente, ſcilicet materia: at in propoſito nō eſt ita ratio, hic enim ſufficit, quòd eſſe huius termini in illius ſint diſparata, licet ſimul ſe poſſint comparare in entitate, quia ad nihil idem informandum comparatur, circa quod ſibi ſuccedant. Secundo poſſet concedi, quòd termini tranſubſtantiationis ſint ſimpliciter incompoſſibilis in eſſendo abſolute, ſicut ſunt ſimul in entitate album & nigrum, quamuis ſint contraria ſecundum ſuas ſpecies, non tamen poſſunt eſſe ſimul in eodem ſuſceptiuo. Vnde eſſe panis, & eſſe corporis Chriſti, ſicut modo ſibi ſuccedunt circa ſpecies, ſunt incompoſſibilia, licet in eſſendo ſe compatiantur ſimul.

CONTROVERSIA SEPTIMA.

Vtrum panis conuertatur in corpus Chriſti in Euchariſtia.

Videtur quod non, quia in omni mutatione poſitiua terminus ad quē accipit eſſe, vt patet diſcurrendo per omnes mutationes: ſed corpus Chriſti non accipit eſſe per iſtam actionem, quia tunc frequenter acciperet eſſe; ergo corpus Chriſti non eſt terminus alicuius actionis poſitiuæ vel mutationis; ergo nec conuerſionis; ergo nihil conuertitur in ipſum, & conſequenter nec panis.

Secundo. Si panis conuerteretur in corpus Chriſti, oporteret eſſe aliquem terminum primum huius mutationis, qui in propoſito non eſt Deitas, nec eſſe poteſt, ex ſecundo articulo præcedentis Controuerſię; nec anima intellectiua, quia illa ſecundum omnes, non eſt in ſacramento niſi cōcomitanter; nec poteſt eſſe aliquod accidens, vel accidentia, quia tūc non eſſet tranſubſtantiatio, ſed tranſaccidentatio; non reſtat igitur in propoſito niſi ſola materia: ſed conuerſio in materiam non eſt tranſubſtantiatio, ſed magis reſolutio in materiam; ergo &c.

Tertio. Sicut in naturalibus non ſunt plura ponenda quam ratio naturalis neceſſario conuincit, ex primo Phyſ. quia pluralitas eſt ſuperflua, ita in credibilibus nō ſunt ponenda plura quam conuinci poſſet ex veritate creditorum: ſed veritas Euchariſtiæ ſaluari poteſt ſine iſta conuerſione; ergo non videtur ponenda. Probatur minor, quia ad veritatem Euchariſtiæ ſufficit, & requiritur ſignum & ſignificatum realiter ſub eo contentum: ſed ſubſtantia panis cum ſuis accidentibus æquè poteſt eſſe ſignum, ſicut ſola accidētia, immo magis, quia ſubſtantia panis ſub ſpeciebus magis eſt nutrimentum quam accidentia, ſicq; magis repræſentatur corpus Chriſti ſub ratione alimenti ſpiritualis, res

etiam contenta, ſcilicet corpus Chriſti, æque poteſt ſaluari cum ſubſtantia panis, ſicut cum ſolis accidentibus, quia non magis repugnat ſubſtantiæ eſſe cum ſubſtantia quam cum quantitate illius ſubſtantiæ; ergo &c. Et cõfirmatur hæc ratio, quia ſunt ponenda pauciora miracula quantum poſſibile eſt, ſed panem manere cum ſuis accidentibus, & corpus Chriſti ibi eſſe, vere pauciora ponuntur miracula quam ponendo panem ibi non eſſe; ergo &c.

Quarto nihil eſt tenendum tanquam de ſubſtantia fidei, niſi quod poteſt haberi expreſſe deſcriptum, vel expreſſe declaratum ab Eccleſia, vel euidenter ſequitur ex aliquo plane cõtento in Scriptura, vt plane determinato ab Eccleſia; nam credere aliquid firmiter, quod nullo iſtorum modorum eſt certum, leuitatis eſſe videtur, quia non eſt auctoritas ſufficiens, nec ratio, ſi nihil iſtorum inueniatur: ſed nõ videtur expreſſe haberi non eſſe ibi ſubſtantiam panis, nec in Scriptura expreſſe, neque expreſſe determinato ab Eccleſia, nec euidenter ab his deducto; igitur non tenendum tanquam ex fide, quòd panis nõ maneat in Euchariſtia, & conſequenter quòd conuertatur.

Quinto in creditis ſecundum intellectum vniuerſalẽ nobis traditis, non videtur ille modus determinandus, qui eſt difficilior ad intelligendum, & ad quem plura videntur ſequi inconuenientia: ſed iſtud, ſcilicet corpus Chriſti eſſe in Euchariſtia, eſt quoddam verum vniuerſaliter traditum nobis, iſte autem intellectus, quòd non ſit ibi ſubſtantia panis, videtur difficilior ad ſuſtinendum, & ad ipſum plura inconuenientia ſequuntur, quam ponendo ibi eſſe panis ſubſtantiam; ergo &c.

In hac Controuerſia ſic procedam. Primo inquirã cauſa de quæſito principali, ſeu quod idem eſt, an panis maneat in Euchariſtia poſt conſecrationem. Secundo agam de termino huius conuerſionis. Tertio, an ſubſtantia panis in conuerſione in corpus Chriſti annihiletur. Quarto, quomodo corpus Chriſti poſſet eſſe in Euchariſtia ſine modo quantitatiuo. Quinto, quibus propoſitionibus poſſit hæc conuerſio exprimi. Vltimo ad argumenta.

ARTICVLVS I.

An panis maneat poſt conſecrationem in Euchariſtia.

INnocentius de officio Miſſæ, vt refert Scotus in quarta diſtinctione vndecima, quæſtione tertia, §. Hic duo, tres refert ſententias; Prima eſt, quòd panis manet, & tamen cum ipſo vere eſt corpus Chriſti. Secunda aſſerit, quòd panis non manet, nec tamen conuertitur, ſed deſinit eſſe, vel per annihilationem, vel per corruptionem in aliud. Tertia, quę Catholica eſt, aſſerit, panem vere tranſubſtantiari in corpus & verum ſanguinem Chriſti. Quælibet autem iſtarum ſententiarum voluit hoc commune ſaluare, ſcilicet, quòd vere eſt corpus Chriſti ſub hoſtia, & ſanguis ſub vino facta conſecratione, quia iſtud negare eſt plane contra fidem, expreſſe enim a principio inſtitutionis Euchariſtiæ fuit de veritate fidei, quòd vere ibi & realiter corpus Chri-

Chriſti continetur. Præter has ſententias fuit error diſtinctus a prima ſententia, quæ etiam erronea & hæretica eſt, aſſerens, manere quidem ſubſtantiam, nō autem eius ſuppoſitum, ſed illam ſubſtantiam & naturam panis vniri Chriſto hypoſtatice, cuius erroris auctor fuit quidam Ioannes Pariſienſis, vt refert V valdenſis, tom. 3.cap.43.

Pro intelligentia huius ſententiæ aduertendum eſt, D. Thomam 3.par. quæſt.75.art.2. colligere in ſacramento Euchariſtiæ nō remanere ſubſtantiam panis ex illis verbis Chriſti; Hoc eſt enim corpus meum; quia ſi remaneret ſubſtantia panis, non poſſet vere dici: Hoc eſt enim corpus meum; ſed ſolum potuiſſet dicere Chriſtus: Hic eſt corpus meum; illud enim pronomen Hoc, quod ſubſtantiale eſt, præſertim ſubſtantiue ſumptum non poteſt per aduerbiū locale exprimi, quia nō eſſet expoſitio, ſed corruptio propria ſignificationis vocis; non ergo deſignat locum, ſed ſubſtantiam præſentem, & ſub accidentibus contentam; ergo ſi ibi maneret ſubſtantia panis ex vi ſuæ ſignificationis, ſignaret illam & redderetur tota propoſitio falſa, quia falſum eſt dicere, panem eſſe corpus Chriſti. Cæterum inquit Scotus vbi ſupra, quòd hæc ratio non cogit, & idem ſentit Durand. q.1. & Paludan. q.2. Ratio eſt, quia dato quòd ſubſtantia panis maneret, non demonſtraretur per ly hoc, ſubſtantia panis, ſed contentum ſub pane, ſicut modo non demonſtrantur accidentia, quia eſſet propoſitio falſa, ſed eſt ſenſus: Hoc ens, contentum ſub hoc ſigno ſenſibili, eſt corpus meum, nam ſicut modo ſola ſpecies eſt ſignum ſignificans corpus Chriſti ibi re ipſa exiſtens, ita tunc hoc ſenſibile, ſcilicet ſubſtantia panis ſub accidentibus eſſet ſignum ex diuina inſtitutione ſignificans corpus ibi contentum. Hoc confirmatur exemplo, nam oſtenſa burſa plena auro, recte & cum omni proprietate dicitur: Hoc eſt aurum; non enim tunc Hoc demonſtrat ex ſua propria ſignificatione ſubſtantiam communem ipſius crumenæ, ſed contentum ſub ea.

Sed videtur hęc explicatio eſſe cōtra Concilium Trident. quod ſeſſ. 13. capit.4. expreſſe ex his verbis Chriſti (Hoc eſt corpus meum) colligit conuerſionem panis in corpus Chriſti, & per conſequens quòd ibi non ſit panis, ait enim ſic: Quoniam Chriſtus redemptor noſter corpus ſuum id, quod ſub ſpecie panis offerebat, vere eſſe dixit, ideo perſuaſum in Eccleſia Dei ſemper fuit, idque nunc de nouo hæc ſancta Synodus declarat, per conſecrationem panis & vini cōuerſionem fieri totius ſubſtantiæ panis in ſubſtantiam corporis Chriſti Domini noſtri. Quibus verbis expreſſe docet, ex veritate verborum Chriſti Eccleſiam collegiſſe deſitionem ſubſtantiæ panis; ergo ex veritate verborum, prout ab Eccleſia intellecta ſunt, colligitur abſentia panis. Reſpondetur ex Scoto, verum eſſe, quòd ex vi veritatis verborum, prout intellecta ſunt ab Eccleſia, colligit ipſa per conſecrationem fieri conuerſionem panis in corpus Chriſti, quia hoc re vera eſt de ſubſtantia Euchariſtiæ, nam licet Deo fuiſſet poſſibile inſtituiſſe, quòd corpus Chriſti vere eſſet præſens ſubſtantię panis pane manente, vel cum accidentibus pane annihilato, & tūc fuiſſet ibi veritas Euchariſtiæ, quia & ſignum verum, & ſignatum verum;

Sed

Sed non eſt modo tota veritas Euchariſtię, non enim Deus ſic inſtituit eam vt auctoritates infra citandæ dicunt. Quod ſi dicas, quòd ad veritatem Euchariſtiæ nihil requiritur, niſi verum ſignum. Reſpondeo, verum eſſe eo modo, quo ſignum eſt inſtitutum, & quo ſibi debet correſpondere ſignatum, quod tamen non eſt nunc præciſe, quòd ibi ſit corpus cum pane, vel accidentibus panis indiſtinctè, ſed inſtitutum eſt nunc quod ſignatum ſit tantum ſub accidentibus, vt ſub ſigno tranſubſtantiatio panis in corpus Chriſti & vini in ſanguinem. Et hic intellectus eſt illorum verborũ Chriſti (Hoc eſt enim corpus meum &c.) Et quamuis ſupradictus intellectus fuerit poſſibilis, & potuiſſet ſtare cum verbis Chriſti Domini, tamen re vera nunc non eſt prout Eccleſia Spiritu ſancto edocta intellexerit illa verba, nam Scripturę eo Spiritu ſunt expoſitæ, quo conditæ, & ita ſupponendum eſt, quòd Eccleſia Catholica eo ſpiritu expoſuit illa verba, quo tradita eſt nobis fides, ſcilicet Spiritu ſancto edocta, & illum primum intellectum exploſit, & hunc elegit, quia ille non erat verus quantum ad id, quod aſſerit manere ſubſtantiam panis poſt conſecrationem. Hunc vero ſecundum elegit, qui verus eſt, & ſic a Chriſto Domino traditus, prout ſolemniter ita eſſe declarauit, & habetur C. Firmiter, de sũma Trinitate & fide Catholica; Hæc igitur verba prout intellecta ab Eccleſia eo ſpiritu, quo dicta sũt & tradita, excludunt ſubſtantiationem panis in Euchariſtia, & inducunt tranſubſtantiam eius in corpus Chriſti, viniq; in ſanguinem: Vnde quamuis ex illis verbis abſolute ſumptis nõ inferatur euidenter conuerſio prædicta panis in corpus Chriſti, quia poſſet ſaluari cum exiſtẽtia panis, & exiſtentia reali corporis Chriſti, tamen ex eiſdem vt intellectis ab Eccleſia, non ſaluatur veritas Euchariſtiæ ſine conuerſione panis in corpus Chriſti. Quocirca ex illis verbis abſolute ſumptis, non ſumitur euidens argumentum ad conuincendum hæreticos de conuerſione panis in corpus Chriſti, licet bene ex eiſdem vt a tota Eccleſia intellectis, quia expreſſe illud determinauit, hic exponitur Scotus, Paludanus, & Durandus. Cæterum ergo aſſentitur oppoſito, ſcilicet quòd ex rigore verborum colligitur conuerſio panis in corpus Chriſti. His conſtitutis, ſit

Concluſio prima. Panis ſubſtantia non manet in Euchariſtia vnita hypoſtatice verbo Dei. Concluſio eſt de fide tenenda. Probatur, quia illa vnio vel facta fuiſſet immediate inter naturam panis & verbum, aut inter corpus Chriſti & naturam panis: ſed neutrum dici poteſt, ergo &c. Prior pars probatur, quia alias verbum eſſet ita impanatum, ſicut fuit incarnatum, id præterquam abſurdiſſimum & inauditum in Scripturis & Patribus, quis enim niſi deſipiat, dicat, verbum tam vere & proprie eſſe panem, ſicut & hominem. Sequitur etiam ex oppoſito, quòd cum ſemel verbum incarnatum ſit quotidie, tamen multoties impanari. Poſterior pars, ſcilicet quòd illa vnio non potuerit fieri medio corpore Chriſti, oſtenditur, quia vnio hypoſtatica non fit in natura, ſed in perſona ſeu ſubſiſtentia, quæ in verbo ſola vnica eſt, illaque diuina; ergo ſi in illa non fit, nullo modo ibi eſſe poterit, quia corpus non poteſt eſſe terminus, ad quem fit vnio, quia non

ha-

habet ſubſiſtentiam niſi diuinam, in qua natura humana aſſumpta ſubſiſtit & partes eius, eo modo, quo partibus ſubſiſtere poteſt conuenire ratione ſubſiſtentiæ totius, cuius ſunt partes. Præterea ſi ſubſtantia & natura panis manet vnita; ergo tollitur conuerſio & tranſubſtantiatio, quia id, quod in aliud cōuertitur, non manet.

Secunda concluſio. In hoc ſacramento nullo modo manet ſubſtantia panis, vel ſuppoſitum, ſed conuertitur in corpus Chriſti: & idem dicendum eſt de vino. Probatur, quia de ſacramentis id tenendum eſt, quod, & ſicut Sancta Romana Eccleſia tenet, prout dicitur extra de hæret. cap. Ad abolendam: nunc autem ipſa tenet panem tranſubſtantiari in corpus Chriſti, & vinum in ſanguinem, ſicut manifeſte habetur de Sum. Trinit. & fide Catholica, c. Firmiter credimus, §. vna vero, vbi ſic dicitur: Ipſe Ieſus Chriſtus ſacerdos eſt, & ſacrificium, cuius corpus & ſanguis in ſacramento altaris ſub ſpeciebus panis & vini veraciter continetur, tranſubſtantiatis pane in corpus, & vino in ſanguinem poteſtate diuina; ergo panis nō manet, nec quoad ſubſtantiam, nec quoad ſuppoſitum. Eadem veritas diffinita eſt in Concil. Conſtantienſi ſeſſ. 8. vbi damnantur errores Vvicleſi dicentis, manere in Euchariſtia ſubſtantiam panis & vini, & accidentia panis non eſſe ſine ſubiecto. In Concil. vero Trident. ſeſſ. 13. c. 4. expreſſe dicitur, quod per conſecrationem panis & vini fit conuerſio totius panis in corpus Chriſti, & totius vini in ſanguinem. Et can. 2. eiuſdem ſeſſ. fore anathema eum, qui dixerit in ſacramento Euchariſtiæ manere ſubſtantiam panis & vini præter ſola accidētia eorum. Sanctorum auctoritatibus eadem veritas probatur in c. Omnia, de conſecratione diſt. 2. hæc verba referuntur ex D. Ambroſ. Licet figura panis & vini hic nihil ſit, tamen aliud quam corpus Chriſti & ſanguis poſt conſecrationem credendum eſt; quæ licet non ad verbum, in ſententia tamen deſumpta ſunt ex lib. 4. de ſacramentis cap. 4. & lib. 6. cap. 1. & Auguſtinus in cap. Vtrum ſub figura, de cōſecrat. diſt. 2. fideliter ante conſecrationem panem eſſe & vinum, quod natura formauit, poſt conſecrationem vero carnem Chriſti & ſanguinem eſſe, quod benedictio conſecrauit. Et ſermone 18. de verbis Domini, ante verba Chriſti, quod offertur panis dicitur, non quod naturam panis & vini poſt cōſecrationem retineant, ſed quod nutriant. Et Beda de myſterio Miſſæ: Ibi forma panis videtur, vbi ſubſtantia panis non eſt. Item Bernardus de cœna Domini: Hoſtia, quam vides, iam nō eſt panis, ſed caro mea; ſimiliter liquor iſte, quam vides, iam non eſt vinum, ſed ſanguis meus, quemadmodum illic ſpecies cernuntur, quarum res vel ſubſtantiæ ibi nō eſſe creduntur, ſic res veraciter & ſubſtantialiter creditur, cuius ſpecies non cernitur.

S. Thom. 3. par. q. 75. art. 2. multipliciter probat noſtram concluſionem. Primo, quia oppoſita ſententia contrariatur formæ Euchariſtiæ, in qua dicitur: Hoc eſt corpus meum, quod non eſſet verum, ſi ſubſtantia panis ibi maneret, nunquam enim ſubſtantia panis eſt corpus Chriſti, ſed potius eſſet dicendum; Hic eſt corpus meum. Secundo, quia contrariatur venerationi huius ſacramenti, ſi aliqua ſubſtantia eſſet ibi, quæ non

poſſet

poſſet adorari adoratione latriæ. Tertio, quia contrariatur ritui Eccleſiæ, ſecundum quem poſt corporalem cibum non licet ſumere corpus Chriſti, cum tamen poſt vnam hoſtiam conſecratã licet ſumere aliam; vnde concludit, poſitionem aſſerentem, manere panem poſt conſecrationem, eſſe vitandam tanquam hæreticam; quod & veriſſimum eſt. Cæterum Scotus vbi ſupra ait, quod præfata argumenta non improbant contrariam ſententiam efficaciter: quocirca ad ea reſpondet per ordinem. Ad primum dicit, quod vtrumque eſt verum, & dicere Hoc eſt corpus meum; & Hic eſt corpus meum; ſed non hoc accidens, ſed contentum ſub accidente; eodem modo ſi eſſet panis, non hoc, quod eſt ſubſtantia panis, eſſet corpus, ſed hoc, quod eſt contentum ſub pane, eſſet corpus: maluit autem Saluator vti hoc vocabulo Hoc, quam Hic, quia magis exprimitur veritas Euchariſtiæ per ly hoc, quam per ly hic; ſed vtrumque dictum eſſet verum. Hæc Scotus, de quibus ſupra diximus notab. vnico, in fine, ad quæ me remitto. Ad ſecundum dicit Scotus, quod non valet, nec concludit aliquid, quia modo non eſt idololatra, qui adorat Chriſtum in Euchariſtia, & tamen non poteſt negari, quin ſit ibi creatura aliqua, ſcilicet ſpecies illæ, ſed non eſt adorandum ſenſibile continens, ſed Chriſtus contentus; & eodem modo tunc diceretur Chriſtum contineri ſub pane quanto & quali, & non adorari panem, ſed Chriſtum contentum ſub pane, vt in ſigno.

Quod ſi obijcias, quod ſaltem ſimplices, qui non diſtinguunt, hi eſſent idololatræ. Dico, quod ita poſſet nunc argui contra ſe, quia ſimplices nõ diſtinguant accidentia illa à corpore Chriſti, ſed in omnibus talibus eſt vna reſponſio, quia ſimplices adorant in fide Eccleſiæ, ſic & hoc ſufficit eis ad ſalutem, maiores autem diſtinctè adorant contentum, non ſignum continens, & hoc ſiue ſignum continens ſit accidens tantum ſicut modo, ſiue ſubſtantia panis ſub accidente ſicut eſſet, ſi ſubſtantia panis maneret. Ad ſecundum non valet, inquit Scotus, quia modo manifeſtum eſt, quod illę ſpecies nutriant, ſicut nutriret ſubſtantia panis, & tamen poſt vnam hoſtiam poteſt ſumi alia; ergo ſimiliter ſi ibi eſſet ſubſtantia panis, liceret ſumere vnam hoſtiam poſt aliam: & quamuis ſpecies maneant, nõ tamen negatur ſacramentum eſſe cibum ſpiritualem animæ, datur enim contentum ſub nutrimento corporali, & ita ſi poneretur manere ſubſtantia panis, eſſet ibi nutrimentum corporale, & tamen contentum ſub eo eſſet tantum nutrimentum animæ. Et quamuis iſtæ rationes non probent, nec efficaciter probent concluſionem, vt oſtenſum eſt, Concluſio tamen eſt de fide tenenda, vt ex Sacris Cõcilijs deduximus, imò apertè illam diffiniunt Concilia, quocirca oppoſita eſt manifeſte & expreſſe hæretica.

Tertia concluſio. Non ſolum non manet totus panis in hoc ſacramento facta conſecratione, ſed nec manet materia, nec forma, nec aliquid de ſubſtantia eius. Contra hanc concluſionem, vt refert S. Bonauent. diſtinctione vndecima, articulo primo, quæſt. 2. fuit opinio aſſerens, quod nõ totum panis conuertitur ſecundum ſubſtantiã in corpus Chriſti, ſed quod aliqua pars eius ſubſtantialis manet, conſtat enim quòd remanent acci-

dentia,& ſecundum eſſe, & ſecūdum operationem; & quia manent ſecundum eſſe, fuerunt aliqui, qui aſſeruerunt, manere materiā panis, quæ illa ſuſtineat,& tranſire formam: Alij vero videntes quod accidentia habent operationem, & omnis operatio ortum habet a forma ſubſtantiali, dixerunt, quod tranſit materia, & remanet forma. Sed vtraque ſententia eſt hæretica, quia Concil. Tridentin. diffiniuit ſeſſ. decimatertia, canone ſecundo, poſt conſecrationem nihil ſubſtantiæ panis manere, ſed ſola accidentia, ſub quibus eſt corpus Chriſti. Sed rationibus iſtæ duæ ſententiæ reprobantur, in primis quod materia non maneat ad finem, ad quem ponitur a prima opinione, ſeu errore, patet, quia materia non eſt nata ſuſtinere accidentia, nec eſſe in actu ſine forma, ſaltem virtute naturali. Præterea ſi manet materia panis, vel ſeparata a forma panis, vel coniuncta ei: Si ſeparata, vel igitur manet abſque omni forma, vel cum forma corporis Chriſti; ſi coniuncta formæ panis; ergo manet panis, quem tamen aſſerit præfata opinio non manere, ſed ſolam materiam eius; ſi ſeparata abſque omni forma, ad quid eſt ponenda? nec videtur vllo modo propter conuerſionem neceſſaria. Nec manet coniuncta formæ corporis Chriſti, quia non eſt nata tali forma informari; ergo nullo modo manet.

Dices forſitan, manere vnitam hypoſtatice perſonæ Verbi. Sed hoc iam eſt excluſum prima concluſione, & quaſi eiſdem rationibus poteſt hoc reprobari, quibus prima concluſio probata eſt, nec manet forma, vt ſecunda opinio aſſerebat, quia forma non operatur niſi in materia; ergo ſi propter operationem ponitur remanere, fruſtra ponitur.

Dices, manere ſub materia corporis Chriſti. Contra, quia illa materia cum diſpoſitionibus, quas habet ſub forma corporis Chriſti, non eſt nata recipere formam panis. Præterea, quia eadem materia duabus formis vltimis ſpecificis informari haud poteſt. Nec poteſt dici, quod maneat vnita hypoſtatice Verbo propterea, quæ ſupra diximus. Præterea conuerſio hæc panis in corpus Chriſti non eſt formalis & partialis; ſed totalis, ita quod panis & ſecundum ſe totum, & ſecundum omnem ſui partem tranſit in corpus Chriſti; igitur aut è medio auferenda eſt conuerſio, quod eſſet contra fidem; aut neceſſario ſecundum fidem dicendum, panem nec quoad aliquod ſui ſubſtantiale remanere. Et confirmatur, quia vt in ſuperioribus oſtendimus, tranſubſtantiatio nihil contrarie habet vtrique termino, in hoc enim diſtinguitur a mutatione proprie dicta; ergo nihil in ea manet, quod a termino in terminum tranſeat, manendo in termino ad quem.

Quarta concluſio. In Euchariſtia non manet panis ſubſtantia, ſeu ſuppoſitalitas, nec eius exiſtentia. Prima pars eſt contra Godfredum quol. 8. quæſtione decimaſexta, vt refert Paludan. diſtinctione duodecima, quæſtione tertia, cuius fundamenta ſunt; tum quia ſubſiſtentia eſt diſtincta a natura panis, & conſequenter poteſt eſſe ſine ea; tum etiam quia tantum illud definit eſſe in pane, quod conuertitur in corpus Chriſti, ſed ſubſiſtentia non poteſt in illud conuerti, ſed ſola natura, quia in Chriſto ſola

natura

natura humana eſt creata, ſubſiſtentia vero eſt increata, in quam, vt ſupra diximus, non poteſt fieri conuerſio. Sed probatur prima pars noſtræ concluſionis, primo, quia ſi manet ſubſiſtentia panis, id erit propter aliquem finem, ad aliquid enim debet deſeruire: ſed nihil eſt ad quod deſeruire poſſit, niſi dixeris deſeruire, vt ſit accidentium ſubiectum, quod tamen repugnat fidei traditæ in Concil. Conſtant. ſeſſ. octaua, & in Concil. Trident. ſeſſ. decimatertia, vbi definitur, ſola accidentia panis remanere facta conſecratione; ergo non manet ſubſiſtentia panis, quæ ad accidentia non pertinet.

Dices forſitan, manere ſubſiſtentiam panis, vt terminet & ſubſiſtere faciat accidentia, ſed hoc non eſt neceſſarium, tum quia non oportet vt accidentia ſubſiſtant proprie ſubſiſtentia ſubſtantiali; tum etiam quia ad id oporteret nouum miraculum fieri vnionis cuiuſdam ſubſtantialis hypoſtaticæ inter quantitatem, & ſubſiſtentiam panis, quia ſine tali vnione non poteſt intelligi quantitas illa ſubſiſtens tali ſubſiſtentia, magis poſt conſecrationem quam antea, nam prius non erat quantitas vnita immediate rei ſubſiſtenti, ſed mediate ratione naturæ, quæ primo nata eſt ſubſiſtere, & ideo non ſubſiſtebat, ſed naturæ inhærebat; ergo ſi poſtea ſubſiſtit immediate noua ſubſiſtentia, oportet vt fiat noua vnio quaſi hypoſtatice, cuius accidens non eſt capax, & quamuis eſſet capax, eſſet vanum, tantum & tam nouum miraculum ſine fundamento affirmare.

Ad fundamenta contra concluſionem. Ad primum dico, quod ſubſiſtentia manere non poteſt deſtructa natura, & quamuis poſſet, in præſenti myſterio non eſſet neceſſarium. Ad ſecundum dico, quod minor eſt falſa, poteſt enim totum ſubſiſtens conuerti in naturam alicuius corporis.

Secunda pars concluſionis probatur, primo, quia exiſtentia eſt idem realiter cum natura & eſſentia, vt alias docuimus; ergo impoſſibile eſt, exiſtentiam naturæ panis manere deſtructa eſſentia. Secundo, quia iam aliquid panis maneret contra Concilia ſupra citata, exiſtentia enim non dicitur eſſe accidens panis, nec connumerari inter ea accidentia, quæ Concilium Tridentinum affirmat manere, facta conſecratione. Tertio iuxta fidem tota ſubſtantia panis conuertitur in corpus Chriſti per conſecrationem, ſed nomine totius ſubſtantiæ non intelligitur eſſentia abſtracta & præciſa ab exiſtentia, ſed intelligitur ſubſtantia completa, prout erat in rerum natura, quæ maxime exiſtentiam includit, tanquam actum proprium & intrinſecum, quo in eſſe actuali entitatis conſtituitur, non quia fruſtra poneretur talis exiſtentia cum ponatur vt accidentia per eam exiſtant, quia improbabilis ſententia eſt illa, quæ aſſerit accidentia non habere propriam exiſtentiam, vt poſtea oſtendemus; ergo cum accidentia propriam exiſtentiam habeant, non videtur ponenda exiſtentia ſubſtantiæ panis, vt per eam exiſtant. Habes ergo ex hac concluſione, nec ſubſiſtentiam panis, nec eius exiſtentiam facta conſecratione manere; nec oppoſitum abſque temeritate defendi poteſt, immo vix abſque errore.

Quinta concluſio. Poſt conſecrationem non manet eadem numero entitas, vel ſubſtantia, quæ fuit panis. Concluſio hæc in primis eſt contra Henr. quol. nono, quæſtione decimanona, & videtur eſſe contra Caietanum tertia par. quæſtione ſeptuageſimaquinta, articulo quarto, qui aſſerit, poſt conſecrationem id, quod fuit panis, eſſe corpus Chriſti, ita quod entitatem panis ait eſſe entitatem corporis Chriſti: Contra quem defendunt noſtram concluſionem. Sotus diſtinctione nona, quæſtione ſecunda, articulo quarto. Ledeſma quæſtione decimaſexta, articulo quarto. Scotus quol. decimo, articulo quarto, & diſtinctione vndecima, quæſtione tertia, de quo iterum redibit ſermo articulo ſequenti. Probatur noſtra concluſio, nam ex oppoſita ſententia ſequitur primo, non conuerti totam panis ſubſtantiam, quia quod manet poſt conuerſionem, non conuertitur: at ſecundum oppoſitam ſententiam dicitur manere ſubſtantia, vel entitas panis; ergo non conuertitur, quod eſt contra Concil. Triden. ſupra citatum. Secundo non eſſet omnino idem corpus Chriſti, quod eſt in cœlo, & quod eſt in ſacramento, quoad entitatem, vel ſubſtantiam ſuam, quod eſt contra fidem. Patet ſequela, quia corpus, quod eſt in ſacramento, eſt illa entitas, vel ſubſtantia, quæ fuit panis: at corpus, quod eſt in cœlo, non eſt illa entitas, neque illa ſubſtantia, quæ fuit panis; ergo &c. Tertio ſequitur, non manere duntaxat accidentia panis, quia hæc entitas, vel ſubſtantia panis non eſt accidens, quæ tamen manere dicitur: at ſecundum Concil. Tridentin. duntaxat manent panis accidentia; ergo nulla ratione concedendum eſt, quod talis entitas maneat. Secundo, eſſe termini ad quem conuerſionis, requirit non eſſe termini a quo; ergo terminus ad quem vt talis, non habet in ſe entitatem, vel aliquid termini a quo. Conſequentia eſt bona; Antecedens probatur, quia terminus a quo & ad quem conuerſionis, ſunt oppoſiti & incompoſſibiles; ergo eſſe vnius excludit eſſe alterius, quia eſſe vnius oppoſiti excludit eſſe alterius oppoſiti. Tertio, quod nullo modo aliter ſe habet in ſe ſecundum eſſe abſolutum poſt conuerſionem, quam prius ſe habuit, nec aliquid in ſe aliter ſe habet, non habet in ſe aliquam entitatem vel ſubſtantiam, quam prius non habuit: ſed corpus Chriſti nullo modo ſe habet in ſe aliter poſt conuerſionem quam ante: ſed ante conuerſionem panis non habuit in ſe aliquam entitatem panis; ergo nec poſt conuerſionem. Probatur minor, quia ſi haberet aliquam entitatem abſolutam, quam prius non habuit, tot haberet entitates abſolutas nouas quot conuerſiones ſunt panis in ipſum, quod præterquam quod eſt falſum, eſt inauditum. Et confirmatur, quia illæ entitates vel inhærent corpori Chriſti, vel ei vniuntur: non primum, quia ſunt ſubſtantiales; ergo ſecundum, & tunc quæro, qua vnione, vel hypoſtatica, vel formali cum identitate reali? non primũ, quia error eſt aſſerere talem vnionem; ergo ſecundum, ſed hoc eſt impoſſibile, quod formaliter ſit in corpore Chriſti, & idem cum eo, quia nouæ ſunt, & ſine eis eſſe poteſt, vt eſt in cœlo; at ſecluſa illa identitate non poteſt intelligi quomodo formaliter de corpore Chriſti dicatur

catur, niſi dixeris eſſe formam corporis, quod eſt abſurdum & impoſſibile. Quarto, quia tota natura, & ſubſtantia panis, ſeu eſſentia mutatur in hac conuerſione; ergo non poteſt manere eadem numero entitas panis, quia eſt impoſſibile eſſe hanc entitatem ſine illa eſſentia panis, cum per illam in tali eſſe conſtituatur. Et confirmatur, quia deſtructa ratione ſpecifica in aliquo indiuiduo, impoſſibile eſt aliquod ſuperius in eo incluſum re ipſa manere a parte rei, nam cum natura humana indiuidua, quæ eſt in Petro, deſinit eſſe, implicat, quòd aliqua entitas alicuius ſuperioris a parte rei maneat; ergo ſi ratio panis ſpecifica & indiuiduata in hoc pane deſtruitur, nulla ratione dici poteſt, quod entitas & ſubſtantia panis maneat; cum igitur per hanc conuerſionem eſſe panis, & eſſe huius panis deſtruatur, nulla ratione fieri poteſt, vt maneat in termino ad quem. Quinto implicat, panem eſſe corpus Chriſti, ſicut implicat hominem eſſe lapidem; ergo ſimiliter implicat, hanc entitatem & ſubſtantiam panis eſſe corpus Chriſti. Conſequentia patet a paritate rationis.

Sexta concluſio. Panis conuertitur in corpus Chriſti ſecundum ſe totum, & quamlibet ſui partem. Concluſio eſt de fide tenenda ex Concil. Trident. ſeſſ. 6. capitulo quarto, & in c. Firmiter, de ſumma Trinit. & fide Catholica.

ARTICVLVS II.

An terminus conuerſionis ad quem panis ſit corpus Chriſti ſub ratione ſubſtantiali.

PArs affirmatiua probatur, quia hæc conuerſio iuxta Concil. Trident. aperte vocatur tranſubſtantiatio: ſed terminus tranſubſtantiationis neceſſario eſt ſubſtantia ſublatione ſubſtantiali; ergo terminus huius conuerſionis eſt corpus Chriſti ſub ratione ſubſtantiali. Cõſequentia tenet cum maiori manifeſta; minor vero probatur, quia alias non eſſet hæc cõuerſio tranſubſtantiatio, ſed tranſaccidentatio, ſi ad corpus Chriſti ſub ratione accidentali terminaretur, quod neceſſario videtur dicendum, ſi ad eſſe ſubſtantiale non terminatur, quia inter accidens & ſubſtantiam non eſt medium.

In hac difficili quæſtione triplex eſt ſententia. Prima aſſerit, terminum formalem huius conuerſionis ſeu actionis conuerſiuæ eſſe vnionem corporis Chriſti ad ſpecies, quam modũ quendam ait eſſe ſubſtantialẽ in ipſo Chriſti corpore, quod ſubſtantiæ panis vicem ſupplet, & accidentia eius ſuſtentat, ſicut & panis ſubſtantia, informatione ſecluſa. Hanc ſententiam defendit Sotus in 4. diſt. quæſt. 9 2. art. 2. ad ſecundum Scoti, putatque ad tranſubſtantiationem ſufficere, quod per conſecrationem corpus Chriſti fiat præſens ſpeciebus eo modo, quo panis ibi erat inhęrentia ſecluſa. Idem tenet Paludanus in 4. d. 11. diſp. 1. Ad eandem videtur accedere Ledeſma q. 16. art. 1. dub. vlt. & Capr. d. 11. ad primum & tertium Scoti, concluſ. 1.

Idem tenet Alex. Alenſ.lib.1.cap.34. 35.36.& 37.

Secunda ſententia eſt Scoti in 4. d. 10. q. 1. §. quantum ad iſtum articulum, & d.11. q.3.§.quantum ergo ad iſtum art.& q.4.& quol.10. qui aſſerit, terminum huius conuerſionis panis ad quem eſſe præſentia corporis Chriſti ſub ſpeciebus, hanc conuerſionem non eſſe productiuam corporis in ſuo eſſe ſubſtantiali, ſed adductiuam corporis ad ſpecies. Scotum ſequuntur eius Diſcipuli in 4.diſt.10. & 11.lat.quæſt.4.& quol.10. Gulielmus de Balione quæſt. 10. articulo 1. & multi ex nominalibus, vt Maior quæſt.1. Mayronus quęſt.penultima. Ocham quæſt. 6. Petrus de Aliaco. q. etiam 6. Huic ſententiæ fauet Alenſ. quæſt.34. mem.3. art.1. & 2. Bonau. quæſt.10.art.2.quæſt.1. Marſil.quæſt. 18.articulo ſecundo, concluſ.7.& 8. dicunt etiam, per hanc actionem non fieri, quod non erat, ſed quod alicubi erat, poni alibi. Item aiunt, per conſecrationem non accipere eſſe corpus Chriſti, ſed accipere eſſe hic. Moderni, & ſcribentes contra hæreticos, libenter hanc ſententiam amplectuntur, vt videre licet in Ioan. Heuels lib. de corpore Chriſti fol.77.& 213.Bellarmino libro ſecundo, de Euchariſt. cap.18.

Tertia ſententia eſt, quæ aſſerit, terminum formalem conuerſionis eſſe ipſam ſubſtantiam corporis Chriſti præexiſtentem, quia verba conſecrationis re vera influunt de facto in ipſum eſſe ſubſtantiale corporis Chriſti, habetque conſequenter veram actionem ſubſtantialem, quæ nunc dicitur eſſe per modum conſeruationis, quia aliunde ſupponitur eadem res antea alibi exiſtens, quæ res, ſi alibi non eſſet, per eam de nouo produceretur, & acciperet eſſe, ac proinde præfata actio poteſt dici productiua termini ad quem, quia ſi illum non inueniret productum, te vera eum produceret. Sententiam hanc ita expoſitam tenuit in terminis Gabriel.diſtinct.11.quæſtio.quinta, articulo tertio, dubio ſecundo, & lect.40. in canone.

Pro intelligentia huius difficilis quæſtionis primo recolendum eſt, tranſubſtantiationem eſſe duplicem, aliam partialem, aliam vero totalem, vt ſupra docuimus. Primam inquit Scotus in quæſt. 11. quæſt.3. articulo ſecundo, §. quantum vero ad iſtum articulum dico, impoſſibile eſſe, quòd ſit ad terminum ad quem præexiſtentem, quia illa eſt mutatio, per quam potentiale ſeu materia recipit actum, quo prius caruit, ex quo & actu fit compoſitum nouum, quod nouum eſſe reale habet, quia ſuccedit priuationi illius actus, ex quo fit: ſed in tranſitione ſeu conuerſione totali oppoſitum accidit, quia ibi non eſt mutatio, vt ſupra docuimus, & ideo non oportet terminum illius tranſubſtantiationis ſequi negationem ſeu priuationem oppoſitam ſuo eſſe: Sed hoc non ſufficit, vt tranſubſtantiatio poſſit eſſe in terminum præexiſtentem, quia licet non oporteat terminum tranſubſtantiationis eſſe nouum propter rationem mutationis, quia ibi nulla interuenit mutatio, tamen videtur quòd oporteat ipſum eſſe nouum, quia eſt terminus nouæ actionis, nihil enim eſt terminus actionis proprie dictæ de genere actionis, quin per illam actionem accipiat eſſe, & hoc ſaltem ſecundum illud, ſecundum quod eſt terminus formalis

illius

illius actionis; vnde etiam Filius Dei, qui eſt terminus actiuæ generationis Patris, per illam generationem accipit eſſe, alioquin ſi nullum eſſe accipit per illam, videtur eſſe in intelligibile quomodo ſit ibi aliquod terminans generationem, quæ eſt actio de genere actionis, quod dicitur ad excludendas actiones omnino immanentes, quæ æquiuoce dicuntur actiones, quarum terminus non oportet accipere eſſe per eas, vt in prima parte ſatis oſtendimus. Vnde de ratione intrinſeca actionis de genere actionis eſt, vt terminum habeat per eam accipientem eſſe, ſi æterna eſt, vt Verbi generatio, quod ab æterno per eam accipiat eſſe; ſi vero eſt noua, quod de nouo nouum accipiat eſſe, ſaltem ſecundum illud, ſecundum quod eſt terminus formalis eius.

Secundo obſerua, quod tranſubſtantiatio, vt ſupra diximus, non eſt mutatio, eſtque inter terminos poſitiuos, qui vt termini ſunt eius, ſunt incompoſſibiles circa idem, vt diximus ex Scoto in vltimo argumento præcedentis Controuerſiæ, & poſtea dicturi ſumus. S. Bonauentur. diſtinctione vndecima, articulo primo, quæſtione ſecunda, in corpore inquirens, ſub quo genere contineatur tranſubſtantiatio, ſic ait; Si autem quæras, ſub quo genere motus vel mutationis contineatur hæc conuerſio, dicendum, quod eſt mutatio ſingularis, quæ nullam ſimilem plane habet; aſſimilatur tamen in aliquo alijs, quia enim in hac mutatione nihil commune manet, aſſimilatur creationi; quia vero principium initiale, ſeu terminus a quo non eſt nihil, ſed aliquid, ideo diſſimilis eſt creationi, & ſimilis generationi; quia vero terminus formalis non habet aliquid de nouo factum, ſed eſt prius exiſtens, ideo eſt diſſimilis generationi, & ſimilis augmento; & quia corpus Chriſti non creſcit, ſed in pluribus locis exiſtit, ideo diſſimilis eſt augmento, & ſimilis loci mutationi; quia autem in aliquo loco exiſtit corpus Chriſti, & a proprio non recedit, ideo omni motui, & mutationi diſſimilis eſt, & eſt prorſus mutatio ſingularis; corruptioni vero & deſitioni nullo modo aſſimilatur, quia operationes ſunt imperfectæ, quæ non decet diuinam virtutem hæc operantem: Rurſus quia in alteratione variantur accidentia ſenſibilia, & hoc non contingit huic ſacramento propter fidem, nec illis aſſimilatur. Hæc S. Bonauent.

Tertio obſerua, dupliciter poſſe intelligi fieri conuerſionem in præexiſtens, vt ait Scotus quol. 10. articulo ſecundo, paulo ante §. de iſtis tribus: Primo in illud, quod aliquando fuit, & nunc non manet; & quod conuerſio ſic ſumpta fiat in præexiſtens, non habet aliquam difficultatem magis de termino præexiſtente quam non præexiſtente, niſi iſtum: Si poteſt Deus idem numero deſtructum reparare, quod conceditur ab omnibus Catholicis, nec mirum, quia ibi nulla eſt contradictio. Secundo modo poteſt fieri in præexiſtens, quod ſcilicet præfuit & nunc manet, hoc autem accidere poteſt bifariam: primo quod fiat conuerſio in præexiſtens manens ſimpliciter in ſuo eſſe præhabito, aliqua tamen nouitate ſuperaddita illi eſſe, videlicet quod inſit noua præſentia illius termini alicui, cui primo

non fuerat præſens:ſecundo, ita quod in eſſe rei præexiſtentis nulla ſit nouitas, ſed quod terminet cõuerſionem, nulla in ſuo eſſe facta nouitate.

Quarto obſerua ex Scoto, diſtinctione vndecima, quæſtione tertia, articulo ſecundo, §. quantum ergo ad iſtum articulum, quod tranſubſtantiatio, hoc ſtante, quod ſit inter terminos poſitiuos, quæ ſunt ſubſtantiæ, poteſt intelligi duobus modis: vno modo, quod ſit ad ſubſtantiam, vt per ipſam accipientem eſſe ſimpliciter: altero modo, vt ſit ad ſubſtantiam, vt per ipſam accipientem eſſe. Hic tranſubſtantiatio primo modo ſumpta poteſt dici productiua ſui termini ad quem, ſumpta vero ſecundo modo, poteſt dici adductiua ſui termini ad quem, quia per ipſam adducitur terminus vt ſit hic; & vtraque vere & proprie eſt tranſubſtantiatio, quia ad rationem tranſubſtantiationis ſatis eſt, quod ſit conuerſio & ſucceſſio ſubſtantialis ſub eiſdem accidentibus, ſiue hæc vocetur conuerſio ſubſtantialis, ſiue ſubſtantiarum, quia neutrum poteſt definite colligi ex Concilijs, ſolum enim dicunt, ſubſtantiam conuerti in ſubſtantiam, quod verum eſſe poteſt non ratione termini formalis de nouo producti, ſed ratione termini adæquati, qui neceſſario includit ſubſtantiam, quæ loco alterius ſubſtantiæ ſubſtituitur; quod etiam ipſum tranſubſtantiationis nomen videtur præ ſe ferre, illa enim particula Trans, de ſe tranſitum ſignificat, vt in his verbis patet, Transferre, Tranſuadere, Tranſmutare; vnde ſubſtantijs; applicata, vt ſit per hanc vocem, Tranſubſtantiatio, ſignificat tranſitum vnius ſubſtantiæ in aliam, qui veram rationem ſubſtantiæ tranſitus habebit, ſiue ſubſtantia producatur de nouo, ſiue adducatur ex quo ſit, vt tranſubſtantiatio, ſecundum Scotum. Secundo modo nõ denominetur a termino formali, ſeu a ſubiecto, circa quod ſit tranſitu formalis, ſicut lapidatio ſuam denominationẽ nõ accipit a termino, formali qui eſt vbi, ſed a materiali, ſcilicet lapide, qui proijcitur, nam quemadmodum ſi intelligeremus accidentia panis eſſe vacua oĩ ſubſtantia, & poſtea ſub illis induci aliquã ſubſtantiã, dici poſſet hoc ſenſibile ſignum tranſubſtantiari illa actione, ita quando ſit ſub illis mutatio ſubſtantiarum, poteſt dici tranſubſtantiatio. Ex his collige diuiſionem tranſubſtantiationis in productiuam & adductiuam, eſſe propriam, & vniuoci in non vniuocata, quia cauſa tranſubſtantiationis eſt vtrique communis.

Sed groſſo quodam argumẽto aliqui obijciunt contra Scotũ, quod tunc transmutatio poſſet dici tranſubſtantiatio, quia vna ſubſtantia alij ſuccedit in eodẽ loco, a quo altera expellitur. Sed facilis eſt reſponſio, quod ibi non eſt tranſitus ſubſtantiæ in ſubſtantiam, ſiquidem vtraque in ſuo eſſe manet at tranſubſtantiatio, vel ex prima vi ſua, vel ex concomitantia, ſeu per ſe ſecundo expoſcit, vt ſaltẽ ſubſtantia conuerſa deſtruatur, ſic quod naturali via ſuum eſſe retinere non poſſit. Prçterea ſi ſermo ſit de hac trãſubſtantiatione ſacramentali, iã clare videmus, ꝙ ex vi eius ſubſtãtia corporis Chriſti ſuccedit ſub ſpeciebus ſacramentalibus, ita vt ſub eis exiſtat, non ſecus, atq; ſubſtantia panis informatione ſecluſa, nec non correſpondentia partis ſubſtantiæ panis ad partes accidentium; nã licet tota ſubſtantia

tia panis eſſet ſub accidentibus,ſed nō tota indiuidualiter ſub qualibet parte, corpus vero Chriſti totum eſt ſub tota hoſtia,& totum ſub qualibet parte eius,quæ minime in tranſitione accidere poſſunt : itaque in tranſubſtantiatione vna ſubſtantia tranſit in aliam, & vna deſinente eſſe alia ei ſuccedit.

Verum obijcitur, quia iſta tranſubſtantiatio adductiua non videtur mereri rationem tranſubſtantiationis, quia terminus eius non eſt ſubſtantia vt ſubſtantia, ſed eſt præſentia iſta, quæ accidit ſubſtantiæ. Reſpondet Scotus, quod ſubſtantia eſt terminus huius tranſubſtantiationis, quia ſubſtantia eſt,quæ ſuccedit ſubſtantiæ,licet non ſecundum eſſe ſubſtantiale nouum,ſed ſecundum præſentiā,nec aliud requiritur, præter dicta ad verā & propriam tranſubſtātiationē, vere enim ſubſtantia in ſubſtantiam tranſit, ſiquidem tota ſubſtantia panis, vel primo & per ſe, vel concomitanter deſtruitur, & in ſubſtantiam corporis Chriſti conuertitur; non enim ad conuerſionem proprie dictam requiritur, quod hæc ſubſtantia fiat illa,tum quia implicat,tum etiam,quia non eſſet conuerſio, in qua rei conuerſæ nihil manet: neque oportet ad veram tranſubſtantiationem, quod illa ſit actio ſubſtantialis a termino formali de nouo acquiſito, ſed ſufficit quod ſit tranſitus ſubſtantiæ in ſubſtantiam. Vnde quamuis Concil.Trident. dixerit,vel conuerſionem panis in corpus Chriſti tranſubſtantiationem appellauerit, non tamen illam dixerit eſſe ſubſtantialem; ſat ergo eſt, vt ſit tranſubſtantiatio, licet non ſit ſubſtantialis, ſed ſubſtantiarum, tranſitus,vnius ſcilicet in aliam.

Quinto obſerua ex eodem Scoto loco allegato ſuperius in fine articuli, quod tenendo tranſubſtantiationem hanc eſſe adductiuam, tenendum eſt terminos eius eſſe impoſſibiles, eo modo quo terminant, quia vt ſic, non ſunt ſimul, licet de potentia Dei abſoluta poſſint eſſe ſimul, ſicut licet Deus poſſit facere aerem ſimul cum igne de potentia abſoluta, & forte ex eadem materia, tamen vt aer ſuccedit igni, ſunt incompoſſibiles in ſimul eſſendo: Sic panis & corpus Chriſti vt terminant tranſubſtantiationem, ſunt incompoſſibiles inſimul eſſendo, ſed an hoc ſit ex natura conuerſionis, vel ex Dei inſtitutione, dicetur inferius.

Sexto aduerte, quod licet panis & corpus Chriſti, vt terminant conuerſiones, ſint incompoſſibilia in ſimul eſſendo, vt dictum eſt, tamen hac conuerſione adductiua ſolum panis amittit eſſe ſub ſpeciebus, & corpus Chriſti acquirit eſſe ſub eiſdem; quia eo modo terminus prior conuertitur in terminum poſteriorem, quo terminus poſterior ſuccedit termino priori; ſed terminus poſterior, ſcilicet corpus Chriſti, non ſuccedit ſecundum eſſe ſimpliciter termino priori, ſcilicet præexiſtenti pani, ſed ſecundum eſſe hic; ergo nec panis conuertitur, nec tranſit in corpus Chriſti, niſi ſecundum eſſe hic præſens pani præexiſtenti; conuerſio ergo iſta eſt ſicut ſubſtantiæ in ſubſtantiam, non quantum ad eſſe ſubſtantiæ ſimpliciter, ſed quantum ad eſſe hic, vt ſicut corpus vt hic ſuccedit pani vt hic, ita panis vt hic conuertitur in corpus vt hic, vnde ſicut mutatione poſitiua non acquiritur eſſe corporis ſimpliciter,ſed tantum

tum eſſe hic, quia præhabet illud; ita mutatione deperditiua correſpondente, quam includit conuerſio iſta in quãtũ adductiua tantum, non deperdit eſſe panis ſimpliciter, ſed eſſe hic. Et patet pulcra correſpõdẽtia, quia ſicut corpus Chriſti habet nouam præſentiam, non deperdendo antiquam in cælo, & mutationem acquiſitiuam ſine deperditiua, qua acquirit nouam præſentiam, non amittẽdo priorem; ita etiam panis per oppoſitum habet mutationem deperditiuam ſine acquiſitiua, quia deſinit eſſe ſub ſpeciebus panis, & non acquirit alibi aliam præſentiam. Quia ergo per hanc conuerſionem non deperditur, ſicut nec acquiritur, niſi tantum eſſe hic, & nõ eſſe hic, ſequitur, quod per hanc conuerſionem, vt talis eſt, non deperditur eſſe ſubſtantialis panis, & non ſolum per eam non annihilatur verum͏̃, nec deſtruitur ſecundum ſuum eſſe ſimpliciter, quia tamen panis non manet in eſſe ſubſtantiali, & hac conuerſione non deſtruitur, oportet quod deſinat eſſe alia deſitione incluſa in conuerſione totali.

Septimo nota, vt ſuperiora de tranſubſtantiatione adductiua melius intelligantur, quod in conuerſione quacumque, quæ nomen cõuerſionis meretur, neceſſe eſt duos eſſe terminos poſitiuos, ſcilicet, à quo, & ad quem; in hoc enim conuerſio differt à creatione & annihilatione inter alia, qd ſcilicet, creatio eſt à non eſſe ſimpliciter, ad eſſe in quo nihil conuertitur in aliud, cum creatio fiat ex nihilo, .i. ex nullo præſuppoſito ſubiecto, ſic ꝙ terminus à quo ſit primũ nihil includens negationem extra genus: Secũda vero, ſ. annihilatio eſt ab eſſe ad nõ eſſe ſimpliciter, quod eſt primum nihil, vnde in annihilatione non eſt alicuius conuerſio in aliud, ſed in nihil. Quod ſi aliquando annihilatio dicitur conuerſio rei in nihilum, hoc dicitur impropriè. Conuerſio etiam quęcumque vt minimum includit vnam actionem realem, & duas mutationes vel quaſi mutationes partiales. Primũ probatur, quia per hoc conuerſio differt à mera annihilatione, quod an nihilatio fit per ſolam ſuſpenſionem influxus cauſæ agentis, quia ex ea nõ ſequitur niſi pura deſitio & deſtructio rei; at ex conuerſione aliquid fit; ergo requirit actionem realem. Et cõfirmatur, quia conuerſio paſſiua, quæ in qualibet conuerſione reperitur, neceſſario requirit conuerſionem actiuam. Secundũ de duplici mutatione, vel quaſi mutatione, oſtenditur, quia in conuerſione terminus à quo tranſit de eſſe ad non eſſe; ergo in illo fit mutatio aliqua priuatiua, de quo nullus vnquam dubitauit, & ex ipſa voce eſt per ſe notum; terminus vero ad quem aliquo modo fit & trãſit de nõ eſſe ad eſſe. nam ſi fit conuerſio in terminum non exiſtentem, de nouo accipit eſſe ſimpliciter ſicut illud, quod ſuæ naturæ primo competit: ſi vero fit in terminum præexiſtentem per conuerſionem adductiuam, accipit aliquid eſſe, quod prius non habebat. ſ. eſſe hic, vel ibi, vel dependentiam aliꝗ iuxta varios dicẽdi modos. Dixi in omni cõuerſione ĩteruenire quaſi mutationẽ, quia iuxta phyſicam proprietatem, vt ſuperius etiam diximus, mutatio neceſſario p̃ſuppoinit ſubiectũ, quo modo in omni formali conuerſione neceſſaria eſt mutatio, quia in ea fit conuerſio formę in formam ſub eodem ſubiecto manente; excluditur enim ab eo forma termini à quo, & intro-

introducitur forma termini ad quem: ſed hoc non poteſt eſſe de ratione cõuerſionis, quia datur conuerſio, in qua nullum ſubiectum manet ſub vtroq; termino, vt patet de tranſubſtantiatione panis in corpus Chriſti, & in cõuerſione, qua lapis conuertitur diuina virtute in Angelum, largiter enim loquendo, omnis inceptio ſeu deſitio poteſt dici mutatio, quia quodammodo res, quæ incipit, aut deſinit, poteſt dici aliter ſe habere nunc quam prius, licet largo modo.

Sed non parua occurrit difficultas in conuerſione ſubſtantiali, an neceſſarium ſit hanc duplicem quaſi mutationem eſſe ſubſtantialem ex parte vtriuſque termini, vel alterius tantũ? ſicut enim aliqui arbitrantur eam ſolum requiri ex parte rei conuerſæ, nõ vero ex parte rei ſeu termini, in quẽ conuerſio fit, ita vt res conuerſa ſit ſubſtantia, & ſuum eſſe ſubſtantiale amittat: ſic videtur ſentire Ocham in quarto quæſtione ſexta, dub. 3. quem aliqui minores ſequũtur, qui in nomine conuerſionis fundantur, quod potiſſimum habitudinem ſignificare videtur termini a quo, qui eo ipſo, quod conuertitur, non manet. Sed hęc ſententia non valet, quia conuerſio ſubſtantialis ſemper ad aliquam ſubſtantiam terminatur, vel ad aliquod ſubſtantiale eſſe de nouo acquiſitum. Et confirmatur, quia acquiſitio termini ad quem eſt per ſe intenta, deſitio vero termini a quo per accidens; ergo potius debet dici ſubſtantialis actio à termino ad quem, quam à termino à quo.

Aliqui dicunt, ad conuerſionẽ ſubſtantialem per ſe requiri, vt in termino ad quem fiat mutatio ſeu inceptio ſubſtãtialis, ſiue fiat in termino à quo, ſiue non. Sed neque hoc placet, tum quia non deſeruit ad præſentem difficultatem circa myſterium Euchariſtiæ, in quo manifeſtior eſt mutatio ſubſtantialis in termino a quo quam in termino ad quem: tum etiam quia conuerſio, licet expoſcat terminum ad quem per ſe & directe, tamen inuoluit terminum à quo, & ex vtriuſque mutatione quodammodo componitur.

Tertia ſententia eſt, de ratione cõuerſionis ſubſtantialis eſſe, vt ſubſtantia ſuccedat ſubſtantiæ, ſic quod vna deſinente eſſe alia incipiat eſſe aliquo modo, & quaſi loco eius ſubſtituatur, nec neceſſariũ eſt, vt ſubſtãtia, q̃ eſt terminus ad quẽ, ĩcipiat eſſe ſimpliciter, ſed ſat eſt, vt termino à quo deſinente eſſe illa incipiat eſſe, ſiue ſecũdum eſſe ſubſtantiale, ſiue ſecundum præſentiam illi vbi terminus à quo præfuerat, ſicut accidit in tranſubſtantiatione adductiua, in qua vna ſubſtantia tranſit in aliam, & ſicut ſubſtantia, quæ eſt terminus ad quem, non accipit eſſe ſimpliciter per cõuerſionem, ſed eſſe hic: ita nec ſubſtantia, quæ eſt terminus à quo, ex vi præciſa huius conuerſionis deſinit eſſe ſimpliciter, ſed eſſe hic, licet per aliam actionem deſinat eſſe omnino. Hæc ſententia eſt Scoti, Nec mirari debent oppoſitæ ſententiæ aſſertores, quod iuxta Scotum aſſeratur, ex vi huius conuerſionis ſubſtantiam panis non deſinere eſſe, quandoquidem ipſi tenentes conuerſionem terminari ad ſubſtantiam corporis Chriſti ſub ratione ſubſtantiali, affirmant ſubſtantiam panis nõ deſtrui per eandem omnino actionem, quia introducitur corpus Chriſti ſub ſpecieb. ſed per aliam deſtruitur, vt tenet Suarez tertia parte q. 75. art.

art.5.ſect.6.§.Dico ſecundo, & pro ſecto ſuper actione, qua corpus Chriſti introducitur ſub ſpeciebus panis,& eis fit præſens,non deſtruitur panis;ergo p conuerſionẽ ea ex parte, qua eſt introductio corporis Chriſti ſub ſpeciebus, non deſinit eſſe panis, quod & Scotus affirmat, licet ſecundum eum conuerſio totalis, non ſolum includat poſitionem corporis Chriſti realẽ ſub ſpeciebus,ſed etiam mutationem,vel quaſi mutationem panis, qua deſinit eſſe, ſiue per eandem, ſiue per aliam actionem ad ea, qua corpus fit præſens,deſtruatur. Quod vero per eandem actionem, qua hic ponitur corpus Chriſti panis non deſtruatur, ſic probant,quia ſubſtãtia corporis Chriſti,& ſubſtantia panis inter ſe non repugnant formaliter & intrinſece phyſica repugnantia;ergo actio actiua vnius non eſt phyſice deſtructiua alterius. Patet conſequentia,quia actio nõ tendit ad deſtruẽdum, ſed id facit tantum conſequenter, quatenus termini inter ſe pugnant. Conſequentia eſt nota; Antecedens probatur, quia ſi illæ duæ ſubſtantiæ abſolute cõſiderentur ſine ordine ad tertium, nullam repugnantiam habent in ſuo eſſe, quia nulla ſubſtantia alteri repugnat;ergo vt intelligatur repugnare, debet ad aliquod tertium comparari, quod in præſenti non poteſt eſſe niſi ſpecies, vel locus,in quo eſt ſpecies. Si de loco ſit ſermo,patet, quod cum corpus Chriſti ſit ibi indiuiſibili modo,non expellit à loco vno aliquã ſubſtantiam, neque quantitatem, vt patet de facto.Neque repugnat in ordine ad ſpecies, iã enim probauimus ſupra, ſimul cum ſubſtantia panis ſtare poſſe corpus Domini ſine contradictione ſub eiſdẽ ſpeciebus, iuxta Scotum; ergo per conuerſionem illam adductiuam ex vi eius præciſa,pro vt ex diuina inſtitutione eam habet,ſolum corpus Chriſti acquirit eſſe hic ſub ſpeciebus, & panis ſolum amittit ſub eiſdem eſſe,& ſolum panis vt hic, conuertitur in corpus Chriſti vt hic, corpuſque ſecundum ſuam realem præſentiam ſuccedit pani amittenti realem præſentiam ſui ad ſpeciem, quam tunc corpus acquirit.

Sed dices: Ergo per cõuerſionem panis non deſinit eſſe.Reſpondeo, qđ per conuerſionem præciſe adductiuã ſolum amittit eſſe hic, ſi tamen conuerſio hæc conſideretur quatenus illas duas mutationes includit,ſic dicendum abſolute per conuerſionem,& incipere corpus Chriſti eſſe ſub ſpeciebus, & deſinere panem ſecũdum ſuũ eſſe ſubſtantiale; vnde conuerſio includens illas duas quaſi mutationes dicitur vna vnitate integritatis.Ex his ſequitur eſſe neceſſariam ſpecialem actionem ad expellendam ſeu deſtruendam ſubſtantiam panis diſtinctam ab ea,qua fit hic præſens corpus Chriſti,ſiquidem ex vi & natura eius non deſtruitur,vt ex Scoto diximus.

Sed inquires,an ex vi & natura huius conuerſionis adductiue ſaltem expellatur,vel expelli poſſit panis à ſpeciebus? Reſpondetur, quod vt diximus ſupra ex mente Scoti, panis & corpus Chriſti, pro ut ſunt termini à quo & ad quem huius conuerſionis, ſunt ex lege ordinaria Dei impoſſibilia; vnde ſecundum eam non ſtat corpus Chriſti eſſe ſimul cum pane,quia ad rationem eius,vt ſacramentalis cõuerſio eſt,pertinet, vt panis nec ſecundum totum, nec ſecundum aliquam ſui partem maneat, ſed conuertatur in corpus Chriſti,quia hæc conuerſio addu-

adductiua, quatenus ſacramētalis eſt, includit duas illas quaſi mutationes, de quibus ſupra diximus,& quamuis ſint illæ duæ mutationes, in ea eſt tātum vna primo vnitate conuerſionis. Quo circa proprie dicitur quod per hanc conuerſionē ſacramētalis panis conuertitur ſecundū ſe totum,& quālibet ſui partē in corpus Chriſti, ſimiliter quod per eam ſit præſens ſpeciebus,& quod per eā panis deſinit eſſe, ſimiliter quod eſt trāſubſtantiatio ſubſtantialis.i.ſubſtantiarum,non quidē terminata ad terminū nouum ſubſtātialem ſecundum aliquod eſſe ſubſtātiale de nouo acquiſitum,ſed quia vere eſt inter ſubſtantias ſibi inuicē ſuccedentes in eſſe, quia vna deſinente eſſe, alia īcipit ibi eſſe,vbi vltima erat, vnde de rōne tranſubſtātiationis eſt, non ꝙ terminetur ad terminū ad quē ſub ratione ſubſtātiali de nouo acquiſita,ſed vt ſubſtantia ſuccedat ſubſtantiæ eo modo,quo dictum eſt.Snīa hęc Scoti poteſt confirmari ex verbis Concil.Triden.ſeſſ.13.c.4.vbi ſic habetur: Quoniam Chriſtus corpus ſuum id, ꝙ ſub ſpeciebus vere eſſe dixit; ideo perſuaſum ſemper in Eccleſia Dei fuit, per conſecrationem panis & vini conuerſionem fieri,&c. Ex quibus verbis ſic arguo: Ex ſola veritate verborum Chriſti colligitur vera conuerſio,vt aperte docet Concilium: ſed ad veritatem verborum Chriſti ſatis eſt, quod ſubſtantia corporis Chriſti in fine prolationis verborum ſit ſub accidentibus,& ſubſtātia panis iam ibi non ſit; ergo hoc præciſe ſufficit ad veram cōuerſionem: illa vero duo fieri poſſunt per ſolam ſucceſſionem ſubſtantiarū ſub illis accidentibus, ſiue ſubſtantia panis ex vi poſitionis corporis Chriſti deſtruatur, ſiue non, & ſiue corpus Chriſti ibi fuerit productum, ſiue aliunde deductum; ergo ad veram cōuerſionem ſufficit illa ſubſtantiarum ſucceſſio, ſic quod vna detinente eſſe alia incipiat eſſe, vbi erat illa, quæ eſſe deſeruit, ſiue hac, ſiue illa actione id fiat, præſertim cum conuerſio totalis & vna vnitate integritatis includat deſitionem vnius, & inceptionem alterius, ſaltem ſecundum eſſe hic, vt ſupra diximus de ſubſtantia; ergo fidei eſt, in hoc ſacramento fieri conuerſionem ſubſtantiarum, ita quod ſubſtantia corporis Chriſti ſuccedat ſubſtantiæ panis ſub eius accidentibus, ſic vt nihil panis maneat. Et hanc ſucceſſionem Concilium Tridentinum,vocat conuerſionem vnius in aliam. Quod vero hæc conuerſio terminetur ad eſſe ſubſtantiale corporis ſub ratione ſubſtantiali, ſiue ad eius pręſentiam, hoc ad Metaphyſicā pertinet, & ſub opinione cōſiſtit: ſimiliter an panis per conuerſionem deſtruatur, an vero annihiletur, nihil .n. circa hoc Concil. diffiniuit determinate, ſolum enim ex eo conſtat, nihil ſubſtantiæ panis manere, & conuerſionem in corpus Chriſti fieri; Eccleſia ergo ſolum docuit hic fieri commutationem ſubſtantialem, quæ oīno neceſſario ſequitur ex veritate verborū Chriſti, pro vt ea Spiritu Sancto edocta ſunt intellectu, & ex traditione, ac Patrum ſententia, hancque vocauit conuerſionem,quia hæc uox in propria ſignificatione quācumque rerum mutationem ſignificare poteſt. An vero ibi intercedat ſubſtantialis actio, vel mutatio phyſica, & propria, de hoc non oportet Concilium definiuiſſe, quia ad idem nihil referebat. Et licet hanc commutationem & conuerſionem

& tranſubſtantiationem appellauerit, nunquam tamen eam ſubſtantialem conuerſionem vocauit. Et poſſet aliquis diſcere eſſe conuerſionem ſubſtantiarum conſubſtantialem, quia illa vox ſignificat ſubiectum, hæc vero intrinſecam differentiam, & propriũ, & intrinſecum terminum conuerſionis in ſpecie. His ita præiactis fundamentis, ſit

Concluſio prima. Tranſubſtantiatio productiua poteſt eſſe in terminũ, qui fuit, ſed iã non eſt. Nũc probatur, quia Deus ſua potentia põt facere, vt idem numero redeat, vt de fide tenemus illud de homine reſurrecturo; ergo poteſt rem exiſtentem in illam, quæ fuit, & nunc non eſt, conuertere, illam reproducendo. In hac concluſione non eſt alia difficultas, quam illa, an idem numero poſſit, poſtquam deſtructum eſt, in quantum, vt diximus. Pars affirmatiua de fide tenenda eſt.

Secunda Concluſio. Tranſubſtantiatio productiua poteſt eſſe in terminum, qui nunquam fuit, ſed per ipsũ producitur. Hæc Concluſio clariſſima eſt, nec probatione eget, nã Deus poteſt rem exiſtentem in aliam de nouo productam conuertere: ad hoc enim, vt ſupra diximus, nihil aliud requiritur, quã quod terminus vterque quoad eſſe & non eſſe, ſit ſimpliciter in poteſtate cõuertẽtis: ſed oẽs res exiſtẽtes & nõ exiſtẽtes ſunt ĩ manu Dei, quoad produci & eſſe, & quantum ad nõ eſſe, quia poteſt ens in nihilum cõuertere; ergo, &c.

Tertia Concluſio. Tranſubſtantiatio productiua non poteſt eſſe in terminum præexiſtentem & manentem. Prob. ex nomine & voce tranſubſtantiationis productiuæ, quæ illa eſt, per quam res accipit de nouo eſſe: at terminus præexiſtens non poteſt reproduci, quia acciperet eſſe ſimpliciter, poſtquam eſt, quod implicat; igitur, &c. Præterea, quia actionis nouæ realis neceſſario debet dari terminus nouus realis; igitur cum tranſubſtantiatio ſit actio noua realis cum ponitur, & etiam neceſſario debet habere terminum nouum realem; ergo nõ poteſt eſſe in terminum præexiſtentem, qui non eſt nouus reſpectu actionis iſtius

Quarta Concluſio. Tranſubſtantiatio, quæ corpus Chriſti ponit ſub ſpeciebus panis, non eſt ſubſtantialis ad corpus Chriſti ſub ratione ſubſtantiali terminata. Probatur, quia corpus Chriſti nullum eſſe ſubſtantiale accipit de nouo per eam; ergo nõ terminatur ad illud ſub ratione ſubſtantiali, quia id fieri nequit ſine aliquo ſubſtantiali de nouo acquiſito, quia actionis nouæ ſubſtantialis, vt ſupra diximus, neceſſario debet poni terminus nouus ſubſtantialis.

Quinta Concluſio. Corpus Chriſti non fit præſens per tranſubſtantiationem productiuam terminatam ad ipſum ſub ratione ſubſtantiali. Concluſio hæc ſatis patet ex 3. art. præcedentis Controuerſiæ, vbi oſtendimus, ex vi conuerſionis productiuæ nõ fieri terminum ad quem, vbi præfuit terminus à quo. Et confirmatur, quia ex vi actionis terminatæ ad eſſe ſubſtantiale alicuius corporis, ſolum habetur per ſe terminus per ſe eius, & ea, quæ in ipſo includuntur intrinſece: ſed præſentia ad ſpecies non includitur, per ſe in corpore Chriſti ſub ratione ſubſtantiæ conſiderato; igitur talis præſentia non habetur per actionem ſub illa ratione ad ipſum terminata.

nata. Et cõfirmatur, quia per actionẽ, qua de nouo produceretur corpus Chriſti, nõ haberetur p ſe huiuſmodi præſentia, ſicut nec eſt habita cum primum accepit eſſe in ventre Virginis; igitur nec modo per tranſubſtantiationem ad ipſum ſub ratione ſubſtantiæ terminatã, quia minus ratio conuenit de hac quam de illa. Vnde ſi quod magis videtur in eſſe non ineſt, multo minus id, quod videtur in eſſe, non inerit. Ex his concluditur, quod conuerſio panis in corpus Chriſti non terminatur ad ipſam ſub ratione ſubſtantiali, vide quæ diximus art. 3. præcedentis Controuerſiæ.

Sexta Concluſio. Formalis terminus cõuerſionis panis in corpus Chriſti non eſt vnio ſubſtantialis; ſeu modus corporis ſubſtantialis ad ſpecies. Probatur, quia vnio corporis Chriſti ad ſpecies nullo modo eſt ſubſtantialis, omnis enim vnio ſubſtantialis vel eſt per informationem extremorum, quorum alterum eſt forma alterius, vt vnio materiæ cum forma ſubſtantiali; vel per vnionem hypoſtaticam, qualis eſt Verbi ad humanitatem, & ẽ contra; nec eſt dari, vel imaginari aliam vnionem ſubſtantialem, ſed neutra eſt in propoſito; ergo, &cæ. Probatur minor, in primis non eſt ibi vnio, qualis eſt inter materiam & formam, quia nec corpus eſt ſpecierum materia, nec forma, nec ſpecies materia corporis, nec forma: & præterea, quia ſi alterum eſſet forma alterius, nullo modo vnio inter illa eſſet ſubſtantialis, quia neutrum alteri eſſe ſubſtantiale tribueret, vt de ſe patet. Item nec poteſt poni vnio hypoſtatica inter illa, quia hęc ſola vna inuenitur, & aliam aſſerere præter quam quod eſt temerariũ, eſt ẽt erroneũ; nec illa vnio põt eſſe ſubſtantialis modus, ſed accidentalis, ſicut ſubſtantiã actu ſubſtare accidẽtibus non põt in ea eſſe modus ſubſtantialis, quãdoquidẽ ad accidẽs terminatur, ſed accidentalis, quis enim dicat ſubſtantiam vniri accidentibus ſubſtantialiter? Præterea ſententia, quam impugnamus, videtur inuoluere contradictionem, dum dicit eodem modo vniri ſubſtantiam corporis Chriſti accidentibus, ſicut panis eis vniebatur inhærentia ſecluſa, quia ille modus conſiſtebat in hoc, quod ſubſtantia vniebatur accidẽtibus per modum ſubiecti in genere cauſæ materialis; ergo repugnat auferre hoc genus cauſalitatis, & remanere eundem modum vnionis.

Septima Concluſio. Terminus huius conuerſionis non eſt id, quod erat panis incipiens eſſe corpus Chriſti. Concluſio hæc conſtituitur cõtra eos, qui dicunt, ſubſtantiam panis conuerſam, ſeu id, quod erat panis, pertinere ad terminum ad quem huius conuerſionis. Probatur Concluſio, quia vel ille terminus id, quod erat panis, deſignat aliquam rem indiuiduam & ſubſtantialem: & hoc non, quia tunc terminus à quo, ſcilicet, panis, maneret aliquo modo in ſubſtantia ſua, & ſic non conuerteretur totaliter in corpus Chriſti, quæ ſunt expreſſe contra Cõcil. Tride. Vel deſignat aliquod ſingulare vagum in ordine ad ſpecies, ſ. ſub ratione contenti ſub illis, hoc erit dicere, quod terminus conuerſionis eſt corpus Chriſti, vt contentum, ſeu vt præſens ſpeciebus; quod tamen defendẽtes ipſum dicendi modum non concedunt cum Scoto, ſed negant, ac de hoc iterum erit ſermo articu. ſequenti.

Octaua Concluſio. Terminus huius

ius conuerſionis non eſt ſubſtãtia corporis Chriſti per modum cõſeruationis,quaſi hæc actio conuerſiua ſit per modum conſeruationis corporis Chriſti.Probatur,quia per hanc actionem vt ſic,ad corpus Chriſti terminatam, nõ habetur per ſe præſentia corporis ad ſpecies, quia in nulla actione per ſe nõ includitur & per actionem aliq̃ non habetur per ſe,niſi terminus p ſe eius,& incluſa per ſe in ipſa p ſe termino . Nec dici poteſt id qđ ſuperius dicebat .Caiet. quod per ſe ſecundo habetur illa præſentia per conuerſionem,ſicut & accidentia corpori inhærentia,quia iam ibidem diximus,nullum accidens acquiri per ſe per actionem ad ſubſtantiam terminatam , & quamuis concederemus de accidentibus intrinſecis , id tamen negamus de his , quæ nullo modo eis colligata ſunt , qualis eſt præſentia ad ſpecies, quæ nullo modo cum eis coniũgũtur.

Nona Concluſio . Conuerſio , per quam panis in corpus Chriſti conuertitur , fitque præſens ſpeciebus panis, eſt tranſubſtantiatio adductiua , per quam panis deſinit eſſe ſub ſuis accidentibus,& corpus Chriſti incipit eſſe ſub eiſdẽ. Probatur,quia hæc cõuerſio non eſt productiua corporis Chriſti, quia ante eam habet eſſe , nec terminatur ad ſubſtantiam corporis Chriſti ſub ratione ſubſtantiali abſolute, nec ſub ratione conſeruatæ ſubſtantiæ;ergo neceſſario debet eſſe conuerſio adductiua , quæ tranſubſtantiatio dicitur,quia ſubſtantia ſuccedit ſubſtãtiæ ſecundum eſſe hic. Conſequentia tenet à ſufficienti partium enumeratione;minor vero patet ex concluſionibus præcedentib.maxime ex quinta,& octaua.

Decima Concluſio . Terminus formalis ad quem huius conuerſionis,eſt præſentia corporis ad ſpecies ; terminus vero materialis , eſt corpus Chriſti; terminus autem totalis eſt corpus Chriſti præſẽs , terminus vero formalis à quo,eſt non eſſe panis hic; terminus materialis eſt panis; terminus vero totalis eſt non eſſe panis hic; & explicando hos terminos per affirmationem, eſt panis vt præſens hic , & corpus Chriſti vt præſens hic , qui vt terminant tranſubſtantiationem ſunt in cõpoſſibiles, vt ſupra diximus. Concl. hæc ſatis patet ex dictis , nã ſi corpus Chriſti nec ſub rõne ſubſtãtię,nec ſub mõ ſubſtãtiali,nec ſub rõne cõſeruatę ſubſtãtię eſt terminus formalis trãſubſtantiationis,ſequitur, quod ſit ſub ratione præſentiæ ad ſpecies, quia nihil aliud eſt ſub ipſo nouum,ad quod terminari poſſit ; igitur terminus formalis eius eſt huiuſmodi præſentia ſimplex & realis ad ſpecies,& ſub ſpeciebus.Sententia hæc eſt Scoti d.11. q.2. §.quantum ad iſtum articulum dico , vbi tranſubſtantiationem in productiuam & adductiuam diuidit, primã ait eſſe ad entitatem ſui termini , ſiue ad eſſe eius ſimpliciter, ſecundam vero ad præſentialitatem eius alicubi; tranſubſtantiatio , inquit, primo modo poteſt eſſe ad ſubſtantiã,quæ præfuit,ſed non videtur poſſe poni in ſubſtantiam manentem ſecundum ſuũ eſſe antiquum: ſed ſecundo modo poteſt bene eſſe trãſubſtantiatio in prę-exiſtens, quia poteſt fieri præſens de nouo hic, vbi fuit terminus à quo, manent tam ẽ vbi erat prius, ſicut corpus Chriſti fit præſens ſpeciebus panis , quia deſerat locum, in quo eſt in cęlo. Quod vero corpus Chriſti ſit terminus ad quẽ materialis, patet,qa terminus formalis,ſ.præſentia ad ſpecies,in ipſo

ipſo eſt vt in ſubiecto. Quod vero idē corpus vt præſens, ſit terminus totalis, probatur, quia includit vt ſic & materialem & formalem terminum.

Sed obijcit tripliciter Scotus contra hanc concluſionem. Primo, quia tranſubſtantiatio adductiua non videtur mereri nomen tranſubſtātionis, quia terminus eius nō eſt ſubſtantia, vt ſub ſtātia, ſed eſt iſta præsētia, quę accidit ſibi, quia ſola illa acquiritur per iſtam actionem. Secundo, quia iam terminus ad quem per tranſubſtantiationē erit alicubi, vbi prius nō erat, cuius oppoſitum ſupra oſtenſum eſt. Tertio, quia quot eſſent ibi præſentiæ, tot eſſent præſentialitates, & per conſequēs tot conuerſiones; multa vero ſunt in Chriſto, quorū quodlibet eſt hic præſens; ergo ſunt multæ conuerſiones, quod videtur inconueniens. Ad primum dicit Scotus, quod ſubſtātia corporis Chriſti eſt terminus tranſubſtātiationis ſecundo modo dictorū, i. adductiue, quia ipſa ſubſtantia ſuccedit ſubſtantiæ, licet non habeat eſſe ſubſtantiale nouum, ſed nouam præſentiam, & nos iam ſupra diximus, hanc commutationem, & cōuerſionem panis in corpus Chriſti, non eſſe ſubſtantiale, neque id vnquam dixiſſe Concilia & Patres, ſed eſſe conuerſionem ſubſtantiarū, accipereque nomen à termino materiali, non ſecus atque lapidationem, & ſimilia. Ad ſecundū ſic reſpondet idem Scotus, quod trāſubſtantiatio primo modo dicta non facit terminum ad quem eſſe, vbi non præfuit; & ita debet intelligi Concluſio probata diſt. 10. & à nobis ſupra Controuerſia præcedente, art. 3. ſed tranſubſtantiatio ſecundo modo dicta, quę eſt adductiua, includit mutationem quandā ad ſimplicem pręſentiam circa terminum ad quem, & ratione huius bene poteſt terminus ad quem eſſe per illam, vbi non præfuit. Ad tertium dicit, quod non eſt ibi niſi vnicum primo præſens. ſ. illud quod eſt primo ſignatum huius ſigni, ſcilicet, ſpeciei panis, vt corpus ſub ratione corporis, alia vero pręsētia vel ſunt partes ipſius vel cōcomitantia ipſum, conuerſio ergo eſt vnica, quia vnius ſubſtantiæ panis prius præſentis iſtis ſpeciebus in vnum corpus præſens eiſdem præfato modo. Et cum præfatis quaſi omnibus concluſionibus exponit Scotus ſuam ſententiam de tranſubſtantiatione panis in corpus Chriſti, quæ ſic explicata aliquibus videtur probabilis, & multū facilis ad hoc myſterium intelligendum, quia Concilia tantum diffiniunt, vt diximus, veram præſentiam realem corporis Chriſti ad ſpecies, & nihil panis ſubſtantiæ manere, ſed in corpus Chriſti conuerti, quæ omnia hęc ſententia videtur ſatis ſaluare, ſed ego de ea nullum iudicium nec ſententiam proferam, ſed Doctoribus de ea iudicandum relinquo.

Ad argumenta in principio articuli poſita.

AD primum patet ex dictis, quod corpus Chriſti nō eſt terminus conuerſionis ſub ratione, qua ſubſtantia eſt, ſed ſecundum præſentiam ad ſpecies: nec proinde dicenda eſt talis couerſio tranſaccidentatio, quia tranſitus hic non eſt accidentis in accidēs, ſed ſubſtantiæ in ſubſtantiam, quod ſufficit ad veram tranſubſtantiationem.

ARTICVLVS III.

An ſubſtantia panis in conuerſione eius in Corpus Chriſti annihiletur.

PArs affirmatiua probatur, quia annihilatio & creatio ſunt oppoſita, ſicut generatio, & corruptio: ſed quando tota ſubſtantia & totalis eſt terminus ad quem productionis, productio eius eſt creatio; ergo quãdo ipſa tota & totaliter eſt terminus à quo deſtructionis, illa deſtructio erit annihilatio: ſed in propoſito ipſa tota ſubſtantia panis & totaliter eſt terminus à quo conuerſionis; igitur annihilatur. Maior huius argumenti probatur, nam cætera patent, quia ſicut idem eſt terminus à quo generationis, & ad quem corruptionis, & è conuerſo, generatio enim eſt à non eſſe geniti ad eſſe, corruptio vero ab eſſe ad non eſſe: ita idem eſt terminus ad quem annihilationis, & à quo creationis, quia annihilatio eſt ab eſſe ad nõ eſſe, creatio vero eſt a non eſſe ad eſſe; ſicque terminus à quo vnius eſt terminus ad quem alterius, & è conuerſo.

Secundo. Quod præceſſit, & nihil eius manet, annihilatur: panis præfuit ante conuerſionem, & nihil eius manet poſt conuerſionem, quia nec materia, nec forma, totum enim totaliter tranſit materia in materiam, & forma in formam; igitur annihilatur. Et confirmatur, quia quod nihil eſt in ſe nec in alio, & præfuit, ſeu fuit aliquid, annihilatur: ſed panis poſt cõuerſionem nihil eſt in ſe, neque in corpore Chriſti, vt patet, & tamen præfuit; igitur, &c.

Tertio. Tranſitio totalis ſeu corruptio non differt ab annihilatione, niſi quia forma prior manet ĩ potẽtia materiæ: ſed in propoſito forma panis non maneret etiam in potentia materiæ ſeu ſui ſuſceptiui, vt patet; igitur eius deſtructio eſt annihilatio.

Quarto. Panis omnino deſinit eſſe, nihilo eius manente, & non deſinit ex vi alicuius actionis poſitiuę, p quã deſtruatur, ſed per ſolam ſuſpenſionem diuini concurſus, quo conſeruabatur; ergo annihilatur. Maior eſt de fide; minor vero pro nũc ſupponitur, poſtea probanda. Conſequentia vero probatur, quia nec ex parte termini, nec ex parte modi aliquid ibi deeſſet ad rationem annihilationis.

In hac quæſtione duplex eſt ſententia. Prima affirmat ſubſtantiã panis annihilari; hanc ſequuntur Gab. d. 11. q. 1. & in can. lect. 40. & 41. Maior eadẽ d. 11. q. 2. Ochã ĩ 4. q. 6. du. 6. Angelus verbo Eucharistia, idẽ numero 31. Scotus d. 11. non abhorret ab hac ſnĩa, nam & affirmatiuam & negatiuam partem huius quęſtionis defendit, conſiderando deſitionem panis ratione terminorum propriorum, qui ſunt eſſe panis, & non eſſe panis, licet vt conuerſio hæc includit illas mutationes, de quibus ſupra egimus, neget eſſe annihilationem, non ſolum quia illa adductiua tranſubſtantiatione non annihilatur, ſed etiam quia tota conuerſio integre accepta non eſt annihilatio.

Secunda ſententia affirmat, panem non annihilari; ſic tenet S. Tho. quæſt. 75 art. 5. Alb. Mag. S. Bonauen. Richard. Henric. quol. 1 quæſt. nona, Capr. Paludan. eadem diſt. vndecima, Alenſ. quarta parte, quæſtione 38. mẽbro tertio, Altiſiodorenſ. li. quarto,

Sum.

Sum.tractat.5.cap.ſecundo.Hugo.Victor.lib. ſecundo de ſacramentis part. 8.ca.nono.Aegydius Theod.1.& 34. de Euchariſtia, Scotus loco etiam ſupra citato in hanc magis inclinat, qui tenent non annihilari panem, varij ſunt in reddenda huius aſſertionis ratione. Henric. vt refert Scotus vbi ſupra, ait, panem non annihilari conuerſione, qua in corpus Chriſti conuertitur, quia poſt conuerſionem non eſt nihil, ſed aliquid, non eſt autem illud, quod præfuit, quia conuerſum eſt, nec quidquam aliud à termino in quē conuertitur eſt, ſed illud, in quod conuerſus eſt: vnde quod præfuit panis, eſt corpus Chriſti, quia igitur aliquid panis manet, ideo non annihilatur. Sic ſe expediunt ab hac difficultate omnes, qui quoquo modo aiunt panem vel aliquid eius manere, cæterum ratio hæc erroneum ſupponit fundamentum, vt ex dictis articulis præcedentibus ſatis conſtat, & ex his dicendis magis clareſcet.

Alij dicunt, non annihilari panem, quia ita tranſit in ſubſtantiam corporis Chriſti, vt in illa veluti abſorbeatur.

Alij idem aſſerunt, quia non omni modo deſinit illa mutatio, ordinatur ad eſſe termini poſitiui ſub illis ſpeciebus.

Cum Scotus vtramque ſentētiam, affirmantem.ſ.& negantem probabilem arbitretur, vtraque a nobis defendetur & explicabitur. Ad intelligentiam itaq. ſententiæ affirmatiuæ primo notandū eſt, annihilationis nomen & rationem non pugnare cum nomine & ratione conuerſionis, quia licet totus tranſitus panis in corpus Chriſti, vt includit duas mutationes, & duos terminos, de quibus ſtatim dicemus, non poſſit dici annihilatio, quia altera illarum mutationum tendit ad terminum poſitiuum, tamen altera mutatio, quæ fit in ſubſtantia panis, ſeu termino à quo, prout præciſe cōſideratur, & eſt ab eſſe panis ad nō eſſe panis, poteſt dici annihilatio, vt ſtatim oſtendemus, quia eſt tranſitus in nihilum: nec repugnat eandē ſubſtantiā omnino deſinere eſſe, & vt ſic annihilari, & illi ſuccedere aliam ſubſtantiam, & vt ſic conuerti, ſicut in rerum naturaliū tranſmutatione eadē res ſimul corrūpitur, deſinitq; eſſe, & conuertitur in aliam, quia & deſinit eſſe ſubſtantialiter per ſeparationē formæ à materia, & illi formæ ſuccedit alia forma in eadē materia; Vnde licet totus ille tranſitus vnius rei in aliam non ſit corruptio, ſed conuerſio, tamē altera mutatio præciſe ſumpta, quę fit in termino à quo, eſt corruptio. Sic exiſtimant Auctores huius ſententiæ poſſe dici in pręſenti quæſtione, quod cōuerſio, ſeu tranſitus panis in corpus Chriſti illas duas mutationes includēs, non poteſt dici annihilatio, ſed vera conuerſio, ac mutatio panis, prout eſt præciſe ad eſſe panis ad non eſſe eius, poteſt dici annihilatio; quocirca dici poteſt & panem annihilari, attenta præciſe illa mutatione, & non annihilari, ſi conſideratur conuerſio, prout illas duas mutationes includit. Vt autē hæc melius intelligantur

Secundo aduertendum, conuerſionem panis in corpus Chriſti, prout cōuerſio eſt, habere duos terminos poſitiuos, ſ. panem & corpus Chriſti, ſeu panis vt hic, & corporis Chriſti vt hic, in qua poſſumus alios terminos appoſitos conſiderare, qui duas conſtituunt mutationes. Primi termini ſunt eſſe panis hic, & non eſſe panis hic: Se-

cundi ſunt non eſſe corporis hic, & eſſe corporis hic. Vltra hos vero terminos conſiderãtur alij duo, vt eſſe panis ſimpliciter, & non eſſe panis ſimpliciter, inter quos eſt tranſitus ab eſſe panis ad non eſſe panis, quem Scotus & alij annihilationem vocãt, quia vere panis in nihil tranſit, ita vt nihil penitus eius maneat, tranſitus ad eſſe panis hic ad non eſſe panis hic, & nõ eſt nec poteſt dici annihilatio, quia per eam, vt ex vi eius, ſolum amittit eſſe hic, non vero eſſe ſimpliciter; poteſt ẽt virtute diuina deſinere eſſe ſub ſpeciebus, & remanere alibi, ſecundum ſuã ſubſtantiam præciſe, vel alijs accidentibus affectum.

Tertio notãdæ ſunt cauſæ, ob quas corruptio non eſt, nec poteſt dici annihilatio. Sunt aũt duæ: prima, quia aliquid corrupti manet, ſ. materia, nã q̃. uis totus ignis in aerem conuertatur, ſicq; corrumpatur per ſeparationem ſuæ formæ a materia, tamen materia prima, quæ erat pars eius, manet ſub forma aeris, ad annihilationẽ vero requiritur quod non ſolũ tota res deſtruatur, ſed quod deſinat eſſe ſecũdum ſe totam, & quãlibet ſui partem. Secunda eſt, quia negatio terminans eã eſt in ſubiecto apto nato, vereq; eſt priuatio, vt cum aer corrumpitur, eius corruptio terminatur ad non eſſe aeris, quæ negatio non eſt extra omne genus entis, ſed in ſubiecto apto nato. Tertia cauſa ſolet addi, quia eam concomitatur generatio, quę termina tur ad eſſe geniti; cæterum hæc ratio nulla eſt, quia ratio per ſe alicuius nõ variatur ex aliquo concurrente cum ipſo per accidens, ſed per accidens q̃d corruptioni coniungatur generatio, nã ſi per poſſibile vel im poſſibile corrumperetur aer per ſeparationẽ formæ eius à materia, nec aliquid de nouo generaretur, ſed materia conſeruaretur ſine aliqua forma, nihil minũs haberetur ratio per ſe corruptionis, & conſequenter ſi ipſa ſecundum ſe conſiderata abſq; coniunctã generatione eſſet annihilatio, ſimiliter cum ea erit annihilatio, quia ratio per ſe alicuius nõ variatur ex aliquo concurrente cũ eo per accidens: igitur, &c. Corruptio ergo non eſt annihilatio pp duas cauſas ſupra aſſignatas, non vero ex eo, q̃ ei cõiungitur generatio; ſimiliter philoſophãdum videtur in deſtructione panis per conuerſionẽ in corpus Chriſti, in ea.n. poſſumus conſiderare, & rationẽ eius formalem præciſe, quatenus eſt tranſitus ab eſſe panis, ad non eſſe eius ſimpliciter, & poſitionẽ corporis Chriſti, quæ ipſam cõcomitatur, pane omnino deſtructo & deſinente eſſe, & corpore Chriſti ſub eius accidẽtibus repoſito & conſtituto: Et inquirendum eſt, an præfata deſtructio panis deſinat eſſe annihilatio ex adiuncta poſitione corporis Chriſti. Quidã aſſerunt id ſufficere, ſed re vera decipiuntur pp rationẽ tactam, videlicet, quod ratio per ſe alicuius nõ variatur ex coniunctione alicuius cum ipſo cõcurrentis per accidens: ſed poſitio corporis Chriſti de per accidens coniũgitur cũ deſitione pánis ſimpliciter, ſiqui dẽ poſſet deſinere eſſe panis, quia ibi corpus Chriſti poneretur, vt de ſe patet. Pręterea, q̃a tranſitus panis ab eſſe ad nõ eſſe, nihil eſſentialiter includit, niſi terminos à quo & ad quẽ, ad quos de per accidẽs ſe hẽt poſitio corporis ſub ſpẽb. Et cõfirmatur p̃fata rõ, de p accidẽs in cõuerſione panis in corpus Chriſti inuenitur vnus tranſitus ab eſſe panis ad non eſſe panis, & alter à non præſentia corporis Chriſti hic

ad

ad præſentiam eius hic; & clarum eſt, quod ſi ſecundus tranſitus non concomitaretur primũ, prius eſſet annihilatio; ergo & modo formaliter eſt annihilatio, quia rõ eius nõ variatur per id, quod per accidẽs eum concomitatur. Reſpondent aliqui, deſitionem panis non eſſe annihilationem, quia negatio eſſe panis terminat eius deſitionẽ in aliquo diſparato, ſ. in corpore Chriſti; at negatio terminans annihilationẽ eſt negatio extra genus entis. Hoc confirmatur ex eo, quod in corruptione naturali accidit, quæ ob id deſitio formæ ſubſtantialis non eſt annihilatio, etiamſi nihil eius maneat, quia negatio eius manet in ſubiecto apto nato, quę eſt priuatio, & non negatio extra genus. Sed contra, quia terminus vt terminus, actionis nouæ, nouus eſt; ergo negatio eſſe panis, vt terminus deſitionis panis, noua eſt, ſed vt in corpore Chriſti nõ eſt noua, quia illo modo, quo diſparatũ includit negationẽ diſparati, ante deſitionẽ panis fuit qa ante eã corpus Chriſti erat non panis.

Dices forſitan, negationem panis, prout in corpore Chriſti, non eſſe nouam, ſicut nec diſparatio eſt noua in corpore Chriſti ad panem: & non eſſe panis eſt nouum. Contra, quia hæc negatio non eſſe panis eſt in corpore Chriſti per diſparationis rationẽ, quæ antiqua eſt in eo; ergo ſi non eſſe panis terminat vt nouum, nõ terminat vt in corpore per rationem diſparationis, quę antiqua eſt, vt diximus in eo.

Secũdo arguitur. Si panis annihilaretur, & corpus Chriſti poneretur hic præſens, omnino eodem modo ſe haberent tam panis, quam corpus Chriſti, quantũ ad omnem conditionem tam eſſe quam non eſſe, ſicut modo ſe habẽt: ſed quod omnino eo modo ſe habet ac ſi eſſet annihilatum, eſt annihilatũ: igitur deſitio panis hic eſt annihilatio, Conſequentia tenet, cũ minori. Probatur maior, quia ſi eſſet annihilatus, nec materia, nec forma eius maneret eodem modo, nec nunc, ſi autẽ corpus eſſet tunc præſens ſub accidentibus, ita & nunc. Ex dictis colligitur, quod deſitio panis ſub ſpeciebus de per accidens coniungitur cum poſitione corporis Chriſti ſub eiſdẽ, tum quia habet diſtinctos p ſe terminos, tũ qa panis poſſet deſinere eſſe non ſolum hic, ſed abſolute, quin poſitio corporis ſequeretur ſub eius ſpeciebus. Ex quo rurſus ſequitur, quod panis per aliam actionẽ diſtinctã ab ea, qua ponitur corpus Chriſti hic, deſinit eſſe: vnde panis nõ deſinit eſſe ex vi actionis, quia ponitur hic corpus Chriſti, neq; inter has mutationes, vel quaſi mutationes, eſt naturalis, & neceſſaria connexio ex proprijs earum naturis orta, vel ex formali repugnantia terminorũ, vt ex vi vnius altera ſequatur, nec ad conuerſionem talis connexio eſt requiſita, ſed ſolum neceſſe eſt, quod vna ad alteram ordinetur, & pp illam fiat ex intentione agentis naturalis rerũ magis conſentanea, nulla enim eſt ratio, quæ probet aliud eſſe de ratione conuerſionis, nam licet in oĩbus conuerſionib. formalibus id fortaſſe reperiatur, pp ſpecialẽ rationem talis conuerſionis, quę fit circa ſubiectum, non eſt tamẽ cur hoc attribuamus oĩ conuerſioni vt ſic, quia vbi eſt ſingularis modus conuerſionis, ibi poteſt eſſe ſpecialis ratio vinculi ſeu ordinis inter mutationes, ex quibus cõſtat conuerſio. Qd vero iſtę duę mutationes & actiones, quib. fit conuerſio, inter ſe ordinentur, ex agentis intentione patet, quia deſitio panis ad poſitionem cor-

corporis Chriſti ordinatur,ideo enim panis expellitur, vt corpus Chriſti introducatur ſub accidentibus, ſub quibus panis erat: vnde recte dixit Sotus diſt.9.quæſt.2.art. quarto, expulſionem panis eſſe modum ad introductionem corporis; & Ferrara.4.contra Gentes cap.63.circa tertium dubium D.Thomæ dicit,illam expulſionem eſſe veluti diſpoſitionem ad aliã introductionem, id enim rerum naturis congruum eſt, vt ſub eiſdem accidentibus non contineantur duæ ſubſtantiæ corporeæ & integræ, ſed vna. Quocirca ſicut ſubſtantia panis ab eſſe ad non eſſe ordinatur ad poſitionem corporis Chriſti, ſic actio,qua deſinit eſſe,ſi qua eſt, ordinatur ad actionem, qua corpus Chriſti ſub accidentibus panis conſtituitur; vnde introductio vnius eſt expulſio alterius, ex diuina lege & ordinatione, ſiue hæc fiat vnica, ſiue duplici actione. Nec verba conſecrationis vim habẽt ad introducẽdum corpus Chriſti ſub ſpeciebus,niſi expellendo panem, & quia non poteſt expelli, niſi per aliã actionem ab ea, qua hic ponitur corpus Chriſti: ideo non poteſt vnam actionẽ elicere niſi præmittendo aliã: Et ob id merito dicitur virtutem verborum eſſe conuerſiuam,& non agere niſi conuertendo, quia in ea cõnectuntur ex diuina lege illæ duæ actiones,ſiue mutationes, quarum vna eſt ab eſſe panis ad non eſſe, alia à non præſentia corporis Chriſti ad præſentiam corporis Chriſti,quod ſatis eſt ad ratione conuerſionis, ſiquidem per eã vt illas actiones vel mutationes includentem panis deſinit eſſe, & corpus Chriſti ei ſub eiſdem accidentibus ſuccedit, quod & nihil aliud ad rationem conuerſionis requiritur. Ex his colligè, quod ſiue deſinat eſſe ex vi poſitionis corporis Chriſti, ipſa poſitione ſecundum ſuam naturam præciſe conſiderata, ſiue non, ſed ex lege diuina, ſiue vtrumque fiat vnica, ſiue duabus diſtinctis actionibus, ſemper tamen verum eſt dicere, quod ex vi conuerſionis, ſuppoſita diuina lege, & panis deſinit eſſe, & tranſit in corpus Chriſti, & corpus Chriſti reperitur ſub ſpeciebꝰ panis.

Ex his infertur, quod ſi Deus de ſua potentia abſoluta efficeret corpus Chriſti præſens ſub accidentibus panis, ſimul conſeruando ſubſtantiam panis,illa actio tunc non eſſet conuerſiua ſeu conuerſio, quia non fieret ex termino poſitiuo deſtructo,nihilominus tamen illa actio quoad totam rationem ſuam poſitiuam eſſet eiuſdẽ rationis cum ea,qua nunc ponitur corpus Chriſti ſub accidentib. panis,quia ex eodem termino priuatiuo ad eundem terminum ad quem poſitiuum tenderet. Sequitur ſecundo, totam hanc conuerſionem vnico inſtanti ac momento perfici, ita vt primum eſſe coporis Chriſti ſub ſpeciebus, ſit primũ non eſſe ſubſtantiæ panis, & primũ eſſe per ſe exiſtentiæ accidẽtium, & ſeparationis eorũ à ſubiecto, nulla enim in his poteſt interuenire ſucceſſio, quia non prius conſecratur vna pars materiæ quàm alia,nec prius etiam per inſtans introducitur corpus Chriſti quam panis expellatur, ſed in inſtanti, in quo introducitur corpus Chriſti,expellitur panis. Vnde primũ eſſe corporis ſub ſpeciebus eſt primũ non eſſe panis ſub eiſdem,non.n.in aliquo inſtanti ſimul eſſe poſſunt,ſicut nec forma geniti & corrupti. Nec audiendi ſunt ij,qui aſſerunt,panem deſinere eſſe ſub ſpeciebus in vltimo in-

ſtanti ſui eſſe, nam ſi proprie loquuntur de inſtanti noſtri tẽporis, ſequitur vnum è duob. videlicet, vel quod panis & corpus Chriſti ſint ſimul in eodem inſtanti, quod errore non caret; vel ꝙ in illo inſtanti, in quo iam ſubſtantia panis intelligitur ſeparata ab accidentibus, & non eſſe ſub illis, corpus Chriſti non ſit ibi, & ita dabitur inſtans, imo tempus aliquod, quia inſtãtia temporis non ſunt immediata, in quo accidẽtia eſſent vacua & ſubſtantia panis, & ſubſtantia corporis Chriſti, quod etiam aſſerere eſt erroneum. His ita conſtitutis, ſit

Concl. prima, contra Henr. ſupra citatum. Cauſa, ob quam conuerſio panis non eſt annihilatio, non eſt, quia corpus Chriſti poſt conuerſionẽ ſit aliquid panis, vel quia id, quod fuit panis, ſit corpus Chriſti, vel vt vno verbo dicam, cauſa non eſt, quia panis ſit aliquid in corpore Chriſti facta conuerſione, vel corpus ſit aliquid panis. Probatur primo, quia terminus mutationis in quantum eſt terminus, includit non eſſe alterius termini, quia inquãtum eſt terminus, habet aliquam incompoſſibilitatem ad ſimul eſſendo ad alium terminum; ergo vt eſt terminus non includit aliquid alterius termini, quia contradictio eſt, quod vt includit non eſſe eius includat aliquidatẽ eiuſdẽ. Secũdo. Corpus Chriſti eodem modo ſe habet in ſe poſt conuerſionem, ac antea, excepta pręſentia noua ad ſpecies; ergo nec aliquid alio modo ſe habet in ipſo: ſed panis non conuerſus nullo modo habet aliquidatem ſuã in corpore Chriſti, nec aliquidatem corporis Chriſti in ſe; ergo nec poſt conuerſionem. Prima conſequentia probatur, quia nihil poteſt in corpore Chriſti conſiderari poſt conuerſionem, præter pręſentiam ad ſpecies, per quam panis non habet eſſe in corpore Chriſti; ergo, &c. Tertio. Illud, cuius eſt aliquidas ea formaliter eſt aliquid; ergo ſi aliquidas corporis Chriſti eſt nunc eius, quod fuit panis ſubſtantia, ſequitur, quod illud, quod fuit panis ſubſtantia eſt nunc formaliter aliquid illa aliquidate. Quæro, quid aliquid? Non panis, quia non eſt; non corpus, quia illud, quod fuit panis, non poteſt eſſe corpus Chriſti pp quidditatiuã diſtinctionem eius, quod fuit panis à corpore, & è contra; ſi ergo id, quod fuit panis, non eſt aliquid aliquidate panis, nec aliquidate corporis: ergo ſimpliciter eſt non aliquid, quia non poteſt aſſignari aliud, quod ſit illa aliquidate aliquid. Quarto. Aliquid & res conuertuntur, ſic Auicenn. primo ſuę Metaph. igitur illud, cuius eſt aliqua aliquidas formaliter eſt res; ergo ſi illud quod fuit panis, nunc eſt aliquid; ergo eſt nunc res: ſed res ſecundum Henr. dicitur dupliciter: Primo pro re opinabili, vt res dicitur a reor, reris. Secundo prout res dicitur a re rata, ſcilicet a rectitudine; ergo id, quod fuit panis, ſi eſt res, vel eſt res primo modo, & tunc non magis erit res quam Chimæra, quia Chimæra eſt res iſto modo ſecundum eum, & tunc optime ſtat cum tali aliquidate annihilatio panis, ſicut ſi aliquis conuerteretur in Chimæram, vere eſſet annihilatum; ſi vero eſt res ſecundo modo, argumentor vt prius, quia aut res quidditate panis, & tunc panis non eſſet conuerſus quidditate; aut res quidditate corporis, & hoc eſt impoſſibile propter quidditatiuam diſtinctionem eius, quod fuit panis & corporis.

P 4 Secun-

Secunda Concl. Cã, ob q̃ deſitio panis nõ eſt annihilatio, nõ eſt qa panis manet in corpore Chriſti in potentia. Cõcl. hæc eſt cõtra Ægidiũ theor. 1. & 34. aſſerentẽ ob id panem nõ annihilari, quia poſt cõuerſionem manet in potentia corporis Chriſti, quia cũ habeat cõe ſubiectũ, poteſt eius corpus conuerti in panem, cuius reditio non erit creatio, ratione & cauſa materiæ manentis in corpore Chriſti, ex qua fieret, & conſequenter nec deſitio panis erit annihilatio. Sed probatur Conclu. primo, quia tunc panis non poſſet annihilari quouis alio corpore manẽte, quia in eo maneret materia eiuſdẽ rationis, ex qua de nouo fieri poſſet à Deo, ob idq; niſi tota ſubſtãtia corporea annihilaretur, non poſſet panis annihilari. Secundo, ſi panis annihilaretur, & corpus Chriſti eſſet ibi præſens, eodẽ modo eſſet panis in potentia materię corporis Chriſti, quo nunc eſt; ergo ſicut nũc ſupponitur vere annihilatus, ſimiliter & tunc, ẽt ſi in potentia materiæ corporis Chriſti maneat, ſi alia rõ non ſit, ob quam annihilari negetur. Tertio probatur, ſubiectum cõe vtrimq; termino nõ eſt neceſſariũ niſi ad mutationẽ proprie dictam talis non eſt hæc; ergo, &c.

Tertia Concl. Deſtructio panis nõ deſinit eſſe annihilatio, quia ſic trãſeat in corpus Chriſti, vt in illo inbibatur & abſorbeatur. Probatur, quia verba hæc talia ſunt, vt nihil rei illis ſubſit, in corpore enim Chriſti nihil manet ſubſtantiæ panis, ſed quædam habitudo rationis ad illã, quatenus illi ſuccedit ſub eiſdem accidentibus, qui reſpectus ad tollendam annihilationis rationem nihil refert.

Quarta Cõcl. Deſtructio panis non deſinit eſſe annihilatio, quia manet in potentia obediẽtiali corporis Chriſti. Probatur, quia vel intelligitur manere panis in potentia obedientiali corporis Chriſti actiua, vel paſſiua: non primum, quia hoc non eſt ad rem, virtus .n. actiua eſt omnino extrinſeca rei, quæ deſinit eſſe, quocirca non impedit, quo minus annihiletur, vel non ſit. Et confirmatur, quia ſic Deus non poſſet cęlum annihilare, quia cum annihilatum eſſet, maneret adhuc in potentia actiua Dei, quia illud poſſet reproducere. Nec ſecũdum dici poteſt, quia totus panis ſecundum formã, & materiam non eſt in potentia obediẽtiali paſſiua corporis Chriſti, repugnat enim materiam primam recipi in potentia paſſiua alicuius, cum ipſa ſit primũ & vltimum ſubiectũ in naturalib.

Quinta Concl. Cõior ſnĩa tenet, panẽ in conuerſione eius in corpus Chriſti non annihilari; ad quam magis vr̃ Scotus inclinari. Probatur, terminus ad quẽ trãſitus panis non eſt purũ nihil, ergo panis non annihilatur. Conſequentia probatur; quia terminus ad quẽ annihilationis dẽt eſſe purũ nihil Añs probatur, q̃a terminus ad quẽ ipſius trãſitus eſt corpꝰ Chriſti ſub ſpẽb.

Sed contra hoc obijcitur, quia etſi deſitionem panis concomitetur poſitio corporis Chriſti, hic tamen illa deſitio panis ſecundum propriam rationem conſiderata, vt ab illa poſitione diſtinguitur, videtur eſſe annihilatio, quia terminus ad quem eius eſt nihileitas panis. Et confirmatur à ſimili, quia etſi corruptionem concomitetur generatio, non tamen ex eo deſinit eſſe corruptio, vel annihilatio, ſed aliunde, quia aliquid corrupti manet, ſcilicet materia, ex quo fit, quod negatio, ad quam eſt, ſit negatio in ſubiecto apto nato, & conſequenter

ter

ter priuatio; ergo in propoſito cum nihil termini a quo maneat, nec negatio eſſe panis ſit priuatio, quia non eſt in ſubiecto apto nato, ſequitur quod panis deſtructio ſecũdum ſuam propriam rationem ſit annihilatio. Ex his colligitur, quod corruptio ſecundum ſuam propriam rationem accepta, vt eſſentialiter diſtinguitur a generatione concomitante, non deſinit eſſe annihilatio ex eo, quod eam concomitetur generatio, ſed propter cauſas dictas; ergo ſimiliter deſitio panis ſi alias eſſet annihilatio, ex concomitantia poſitionis corporis Chriſti non deſineret eſſe annihilatio, quia ſicut generatio de per accidens coniungitur corruptioni, ita & poſitio corporis Chriſti deſitioni panis: at ratio & eſſentia alicuius non variatur ex coniunctione eius, quod de per accidens ei coniungitur. Reſpondetur, quod conuerſio & tranſubſtantiatio eſt mutatio ex ſua ratione inter terminos poſitiuos, ita quod non eſt dare duos terminos priuatiuos ad duas mutationes, ſicut in generatione & corruptione, ſed ſicut ſecundum Philoſophum tertio Phyſ. aliqua mutatio eſt a ſubiecto in ſubiectum, quæ neceſſario habet duos terminos poſitiuos, vt mutatio a frigido in calidum; ita tranſubſtantiatio eſt inter duos terminos poſitiuos, & ita non eſt hic conſiderare illam deſtructionem panis, quaſi ſit vna mutatio per ſe formaliter diſtincta genere ab iſta inceptione corporis Chriſti hic, ſed tantummodo eſt vnus tranſitus huius poſitiui in illud poſitiuum.

Contra hoc arguit Scotus in hunc modum: Iſta non ſunt formaliter ijdem, ſed diſtincti termini; ergo poſſumus formare duos tranſitus, ſeu concipere quidditatiue diſtinctos, quorum vnus habet pro terminis eſſe panis, & non eſſe panis, alter non eſſe corporis Chriſti hic, & eſſe corporis Chriſti hic. Quo poſito, ſtat difficultas & obiectio facta contra argumentum de per ſe formali diſtinctione huius deſitionis panis, & diſtinguitur a poſitione corporis Chriſti, & ſimiliter illa de generatione diſtinguitur a corruptione; permanent etiam in ſua vi ea, quæ notab. tertio late diximus de deſitione panis, & poſitione corporis Chriſti, quod de per accidens coniungatur. Poſſet quidem reſponderi, inquit Scotus, quod panis non annihilatur, quia terminus ad quem deſitionis panis non eſt purum nihil, ſeu negatio extra genus eius, ſed negatio in aliquo poſitiuo diſparato, ſcilicet corpore Chriſti: at de ratione annihilationis eſt, quod eius terminus ad quem ſit negatio extra genus. Quod melius intelligetur, ſi aduertamus, quod corruptio non deſinit eſſe annihilatio præciſe, quia materia manet, & priuatio formæ in ea, ſed etiam quia negatio formæ ipſius corrupti; vt verbi gratia aeris, manet in forma ignis, quæ de nouo introducitur, in qua non eſt ſicut in ſubiecto apto nato, ſed vt aliquo diſparato. Vnde licet circumſcriberetur negatio illa, vt in ſubiecto apto nato, quæ modo terminat corruptionem, & propter quam corruptio modo non eſt annihilatio ſi tamen iſta negatio, vt in diſparato, terminaret deſitionem aeris, adhuc talis deſitio non eſſet annihilatio. Ad propoſitum, quamuis in deſitione panis non ſint illæ duæ rationes, propter quas corruptio non eſt annihilatio, ſcilicet quia aliquid cor-

corrúpti manet, ſcilicet materia, & quia terminat eam negatio in ſubiecto apto nato, adhuc talis deſitio non erit annihilatio, quia terminatur ad negationem panis in aliquo diſparato ſuccedente, ſcilicet in corpore Chriſti. Secundum hoc ad argumentũ dici poteſt, quod illa deſitio panis non eſt annihilatio præciſe propter generationem concomitantem, ſed propter alias duas cauſas, quarum vna aliam includit, ſcilicet ſubiectum commune, & ideo negatio terminans eſt priuatio in ſubiecto apto nato. Sed ſi poſſet ſine vtraque iſtarum eſſe tertia, ſcilicet quod negatio terminaret vt in aliquo diſparato, adhuc non eſſet illa tranſitio annihilatio; ſic accidit in propoſito, quia eſt negatio panis in corpore Chriſti, tanquam in diſparato, & vt ſic eſt terminus deſitionis panis.

Alij dicunt, ſeu probant concluſionem ex eo, quod panis deſtruitur per ſeparationem accidentium ab eo, ſine quibus cōſeruari naturaliter haud poteſt, non vero per ſubſtractionem influxus cauſæ conſeruantis; ſed quāuis id verum eſſet, quoad deſtructionem panis ſecundum ſe totum, non tamen quoad omnes eius partes, ſi quidem materia prima eius per corruptionem deſinere nequeat, nam ſicut haberi nō poteſt, niſi per creationem, ita nec deſinere eſſe, niſi per annihilationem, ſeu quia non eſſe eius ſimpliciter, vt eſt negatio extra genus ſit terminus ad quem deſitionis, quę per naturam fieri non poteſt.

Sexta concluſio. Panis, licet, vt dictum eſt, quantũ ad omnem ſui partem deſinat omnino eſſe, tamen per conuerſionem eius in corpus Chriſti non annihilatur. Probatur, quia conuerſio iſta non eſt productiua, ſed adductiua, vt ſupra diximus, quia ſicut terminus ad quem, non acquirit eſſe ſimpliciter, ſed eſſe hic; ita terminus a quo, non deſinit eſſe ſimpliciter, ſed eſſe hic; ergo panis virtute eius non annihilatur, quia nō amittit per eam ſuum eſſe ſimpliciter. Hanc concluſionem ſic explicat Scotus, ſicut mutatione poſitiua non acquiritur ſimpliciter eſſe corpori, ita mutatione deperditiua correſpondente, quam includit conuerſio iſta vt adductiua, nō deperdit panis eſſe ſimpliciter, ſed eſſe hic: Et patet, inquit, pulcra correſpondentia, quia ſicut corpus habet nouam præſentiam non deperdendo antiquam, & mutationem acquiſitiuam ſine deperditiua, ita etiam panis habet deperditiuam ſine acquiſitiua, quia deſinit eſſe hic, & non acquirit aliam pręſentiam alibi, quia ergo non deperditur, ſicut nec acquiritur per hanc conuerſionem vt adductiua eſt, niſi tantum eſſe hic, & non eſſe hic, ſequitur, quod per hanc conuerſionem, vt hic eſt, non deperditur eſſe ſubſtantiale panis, & per conſequens non annihilatur, immo nō deſtruitur panis hac conuerſione: quia tamen non manet in eſſe ſubſtantiali, & hac conuerſione non deſtruitur, oportet quod deſinat eſſe alia deſitione, quæ ſit ab eſſe ſimpliciter eius ad non eſſe ſimpliciter eius, illud autem non eſſe panis, licet quaſi concomitetur præſentiam corporis Chriſti, vt hic, nō tamen vt terminum eiuſdem generis; & per conſequens, ſi iſta deſtructio panis ſecundum ſe conſiderata, eſt annihilatio, tamen nullo modo iſta conuerſio eſt annihilatio, cum per eam corpus Chriſti acquirat eſſe hic, & panis ſolum amittat eſſe hic, li-

cet per aliam mutationem amittat ſuum eſſe ſimpliciter. Aliud eſt ergo quærere, an panis per iſtam conuerſionem annihiletur, an vero eius deſitio ſit annihilatio. Circa primum eſt vnum, quod non annihilatur; circa ſecundum ſub iudice lis eſt, & ſine erroris periculo cōcedi poteſt vtrumque, licet concedendum ſemper ſit, quod panis conuertitur in corpus Chriſti. Itaque vt ſupra diximus, annihilatio non repugnat conuerſioni, ſtat enim aliquid in aliud conuerti, & vere annihilari, ſaltem ſic ſe habere ac ſi omnino annihilatum ſit, immo in omni conuerſione totali neceſſarium eſt dicere, terminum ad quem per eam ſic deſinere eſſe, ſi ſit productiua, vt omnino ſe habeat, ac ſi vere annihilatus ſit: Et videtur quæſtio de nomine, an talis deſitio dicenda ſit annihilatio necne? Et ſiue hoc, ſiue illud concedatur, nihil eſt periculi, quia cum vtroq; ſaluatur vera conuerſio.

Septima concluſio. Si tranſitus panis ab eſſe ad non eſſe, ſecūdum ſuam naturam, & intrinſecos ac proprios terminos conſideretur, ſecluſis ijs, quę ei per accidens coniunguntur, eſt annihilatio. Probatur, quia tranſit panis ab eſſe ſimpliciter ad non eſſe, ita vt nihil eius maneat; ergo vere annihilatur; ergo huiuſmodi tranſitus eſt annihilatio. Et confirmatur, quia illa negatio, ad quam terminatur ille tranſitus panis, eſt negatio extra genus, quæ eſt terminus proprius ad quem annihilationis; ſicut eſt terminus a quo creationis. Nec iuuat dicere, illam negationem terminare illum tranſitum in diſparato aliquo, ſcilicet in corpore Chriſti, quia poſitio corporis Chriſti cum ſpeciebus de per accidens coniungitur cum huiuſmodi tranſitu & mutatione, vt ſupra viſum eſt; ergo ſi ſecundum ſe eſt annihilatio, etiam cum coniunctione eius annihilatio erit, quod abſque omni periculo erroris vel temeritatis concedi poteſt. Et miror, quare Scotus in 4. ſine fundamēto aſſeruerit oppoſitum, cum ſententia hæc nobiliſſimos habeat patronos, ſupra citatos, optimeq; ſaluet ea omnia, quæ de hoc ſacramēto fides docet: de ſubſtantia enim fidei in hoc ſacramento ſunt hæc, ſcilicet Chriſtum vere & realiter ſub ſpeciebus panis contineri, & nihil ſubſtātiæ panis manere, & quod conuertatur in corpus Chriſti: quæ omnia hæc opinio concedit, & ſaluat, cum panis ita cōuertatur in corpus Chriſti, quod nihil ſubſtantiæ eius maneat, & non improbabiliter defendi poteſt, quod eius deſitio ſit annihilatio: & cum omnes fateantur vno ore, ita ſe habere panem poſt conuerſionem, ac ſi omnino annihilatus eſſet, ad quęſtionem ſane de nomine pertinet, quod eius deſitio dicatur annihilatio nunc, quādoquidem annihilatio conuerſionem non excludit; conuerſio enim eſſentialiter dicit deſitionē termini a quo, & ſucceſſionem termini ad quem, & ſi tranſubſtantiatio eſt ſucceſſio vnius ſubſtantiæ ad aliam, & ſi eſt ſacramētalis, vt in propoſito requirit ſucceſſionem ſubſtantiæ corporis Chriſti, & panis ſub eius accidentibus, ita quod corpus ſub eis ſubſtantiæ panis ſuccedat, ita vt deſinente pane eſſe, corpus eſſe ibidem incipiat; & ſicut in naturalibus tranſmutationibus, vt cum ex aere fit ignis, quamuis aer corrumpatur, eiusque deſitio vera eſt corruptio, nihilominus vere dicitur aer conuerti in ignem: ita in propoſito, quamuis panis annihiletur, eius deſitio abſque

vlla

vlla repugnantia poteſt dici conuerſio in corpus Chriſti, annihilatur enim & conuertitur. Præterea ſequẽtes eam ſententiam, quæ aſſerit tranſubſtantiationem termini ad corpus Chriſti ſub ratione ſubſtantiali, affirmant, panem non deſtrui ex vi poſitionis corporis Chriſti, ſed per aliam actionem; & cum hoc concedunt cõuerti in corpus Chriſti; ergo ſimiliter in hac ſententia Scoti poterit concedi, per actionem, qua ponitur corpus Chriſti ſub ſpeciebus, non corrumpi, ſeu deſtrui, vel annihilari panem, ſed per aliam actionem conuerti in corpus, quia & quod illa deſitio ſit deſtructio tantum, vel annihilatio, non impedit conuerſionem.

Ad argumenta in principio articuli poſita.

AD primum concedatur conſequentia prima, ſi tamen nihil ſuccedat ipſi deſtructioni: at in propoſito deſtructioni panis ſuccedit corpus Chriſti.

Similiter reſpondetur ad ſecundum & tertium.

Ad quartum dico, quod quomodocumque deſinat eſſe ibi panis, tamen quia ſuccedit ei corpus, deſitio panis non dicitur annihilatio; Si tamen teneatur illa ſententia, quæ aſſerit, deſitionem panis eſſe annihilationem, concedenda erunt argumenta. Illud vnum pro nunc dico, quod de veritate huius ſententię nihil aſſero, & quæ dicta ſunt, alijs iudicanda relinquo, quantum ad eorum aſſertionem, non enim volo, vt tanquã a me aſſerta accipiantur, nam ſolũ pręoculis poſui vnamquamque ſententiam, vt alij iudicent, quid veritatis habeãt.

ARTICVLVS IV.

Quomodo corpus Chriſti poſſit eſſe in Euchariſtia ſine modo quantitatiuo.

CIrca hanc difficultatem Henr. quol. 1. quæſt. 5. Ægid. quol. 1. quæſt. 4. & quol. 2. quæſt. 17. aiunt, cauſam, ob quam quantitas eſt in ſacramento, ſine modo quantitatiuo ſeu extenſo eſſe, quia cum primus terminus conuerſionis ſit ſubſtantia corporis Chriſti, quidquid ibi eſt, eſt ibi eo modo, quo ipſa terminat conuerſionem; & conſequenter quantitas corporis, quæ ibi eſt per concomitantiam, erit ibi per modum primi termini: Sed primus terminus cõuerſionis, quę eſt ſubſtantia, non habet modum quantitatiuum ſeu extenſiuum; ergo quantitas, quæ eſt ibi exiſtens ſub modo eius, id eſt, ſubſtantiæ, erit ibi modo non quantitatiuo.

Contra hunc dicendi modum ſic arguit Scotus: Quidquid eſt terminus primus vel ſecundus tranſubſtantiationis, ſi tamen ibi eſt, habet proprietates ſuas, quæ ſibi neceſſario & naturaliter conueniunt; ergo cum quantitas corporis Chriſti ſit terminus ſecundus conuerſionis, ibi habebit ſuas proprietates naturales, quæ ſibi neceſſario & naturaliter inſunt. Conſequentia tenet; Antecedens probatur exemplo, quia ſi Deus crearet ſubſtantiam quantam, vel natura generaret ſubſtantiam, quam quantitas concomitaretur, vtriuſque productionis terminus primus eſſet ſubſtantia, & quantitas cõcomitans, & tamẽ tam in creato, quam in generato quantitas haberet ſuum modum realem, ſicut haberet

beret ſi primo terminaret aliquam mutationem; ergo ex eo quod eſt terminus ſecundus, & concomitans conuerſionis, non ſequitur, quod habeat modum termini primi. Et confirmatur, quia alia vel alia habitudo ad agens non variat naturã rei actæ, vt ait D. Aug. 3. de Trin. ergo nec quantitas carebit ſuo modo naturali, per hoc ſolum, quia non eſt terminus primus tranſubſtantiationis, dum tamẽ ſit ibi realiter, ſiue primo, ſiue ſecundo per illam mutationem; habemus ergo quod quantitas ex eo, quod eſt terminus conuerſionis concomitans, non ſequitur quod careat ſuo modo naturali, nec quod ſequatur modum termini primi, quoad exiſtentiam; vnde falſum eſt, quod quidquid concomitatur terminum primum in aliqua conuerſione, vel mutatione ſit ibi per modum termini primi, ſed ſemper retinet ſuas naturales proprietates; ex vi ergo conuerſionis nõ caret ſuo modo quantitatiuo.

Secundo. Si per conuerſionem ſit terminus ad quem, vbi fuit prius terminus a quo, ergo modus eſſendi huius & illius erit ſimilis, ſaltem ille, qui poteſt eſſe vtrique communis: ſed panis conuerſus erat hic quãtitatiue ſuo modo, quia erat ſub quantitate habẽs partem extra partem; ergo in ſubſtãtia corporis Chriſti exiſtens hic ex vi conuerſionis vnius in aliud non ſequitur, quod terminus concomitans ſequatur modum termini primi.

Alij dicunt, quantitatem non habere ſuum modum quantitatiuum in hoſtia, quia partes corporis Chriſti nõ ſunt extra ſe inuicem in hoſtia, vt oculus extra pedem, & manus extra caput, ſed partes ſe inuicem ſubintrãt & penetrant, vſq; ad minimam quãtitatem naturalem, vt ſic ſaluetur veritas cuiuslibet partis; ſi tamen nulla eſt extenſio partis extra partem, ſicuti veritas vnius corporis ſaluatur non obſtante, quod per ſubintrationem in aliam non ſit extra illud: id probatur, quia ſicut poſſibile eſt virtuti diuinæ facere quod corpus ſit ſimul cum corpore, ita etiam quod vna pars corporis ſit cum alia. Cæterum hoc, inquit Scotus, eſt impoſſibile, quia tollit a corpore Chriſti poſitionem in toto, & omnem figuram ad corpus creatum neceſſariam, ſi enim non diſtat corpus a pede, ſed totum ſubintrat totum vſque ad minimam partem naturalem, iam ibi nõ erit ordo partium in toto, nec figura neceſſaria ad corpus animatum.

His modis dicendi reiectis, ſtatuendus eſt modus, quem Scotus ſequitur. Ad eius plenam intelligentiam notare oportet, duplicem eſſe poſitionem quantitatis, quarum poſterior priorem neceſſario ſupponit, quia eſt inſeparabilis a quantitate: prior dicit ordinẽ partium in toto, ita vt hæc pars, vt caput, dicat ordinem ad collum, & collum ad humeros, & humeri ad brachia &c. non enim eſt intelligibile aliquid eſſe quantum dimenſionatum, quin ſit ſignare ordinem in toto huius partis ad illam ſecundum quantitatem vel poſitionem interiacẽtem, hæc autem poſitio, de qua loquimur, ita eſt intrinſeca quantitati, vt ab ea nulla potentia ſeparari poſſit; nam ſi partes totius quanti præfatum ordinẽ inter ſe habent, erunt omnino confixæ in toto, & ſine poſitione aliqua, nec erit aliqua diſtantia in toto inter eas, quod rationi videtur contrarium, immo implicatorium. Poſterior poſitio quantitatis ſupra præfatum ordinem

nem addit ordinem partium ad locum, ſeu partes loci, ita quod partes corporis quanti coextendantur. Prima poſitio eſt differentia intrinſeca quantitatis, vt diximus, & conſequenter ad prædicamentum quantitatis pertinens. Secunda vero ad prædicamentum ſitus, quæ priorem ſupponit. Per modum autem quãtitatiuum non intelligimus hic poſitionem primam, ſed ſecundam, quæ eſt ordo partium totius ad locum, qui in coextenſione earum & commenſuratione ad partes loci conſiſtit, ita vt per eam totum locatum correſpondeat toti loco, & ſingulæ partes ſingulis partibus loci: Vnde dicere quantitatem non habere ſuum modum quantitatiuum, eſt carere illo ordine extrinſeco ad locum; quod autem poſſit fieri, eſt dubium. Sed aduertendum, quod id poteſt eſſe duobus modis: Primo per negationem termini, ſicut Deus poſſet facere, aliquod corpus extra vniuerſum; & tunc tale corpus haberet priorem poſitionẽ, nõ tamen ſecundam, quia non haberet aliquod continens, cuius partibus partes eius commenſurarentur. Secundo, quia poſito termino, cui poſſet corpus commenſurari, vere non commenſuretur, nec coextendatur ei, licet ei vere ſit pręſens. Primum modum eſſe poſſibilem nullus dubitat, ſed de ſecũdo poſſet eſſe dubitatio. Scotus vbi ſupra ait, ſimpliciter eſſe poſſibile Deo ponere aliquod corpus præſens alij, cui naturaliter commenſuraretur, modo prædicto, quia ei commenſuretur & coextendatur, ſed correſpondeat vnũ toti corpori, & totum ſingulis eius partibus quantumuis maximis, quod eſt dicere, quod Deus poteſt facere corpus quantum intra vniuerſum quin locum occupet, & cum hoc erit realiter præſens alteri corpori, quod poterat ipſum circumſcribere, & ambire commenſuratiue, ſicut ponit corpus Chriſti ſub ſpeciebus panis, vt totum ſit ſub tota hoſtia, & totum in ſingulis eius partibus; quo poſito, illud corpus habebit poſitionem primam ſine ſecunda, partes enim eius habebunt ordinem inter ſe in toto ſine ordine ad locum, & coexiſtet alteri corpori ſine hac ſecunda poſitione, quia illa coexiſtentia quanti ad quantum non eſt ſimpliciter neceſſaria ratio iſtius poſitionis ſecundæ; poteſt enim fieri, vt ſtatim ex Scoto probabimus, quod vnum corpus alteri coexiſtat, quin ei commenſuretur: quod ſic probat Scotus: Quæcunque natura contingenter reſpicit quamlibet formam alicuius generis ſimpliciter, contingẽter ſe habet ad totum illud genus: ſed corpus contingenter ſe habet ad quãlibet poſitionem in loco, quia poſſum mouere corpus meum a quacumque poſitione ad aliã; ergo corpus habens poſitionem partium in toto, non ſe habet ſimpliciter neceſſario ad poſitionem partium in loco; ergo non repugnat ei eſſe ſine tali poſitione; ergo Deus poteſt illud ſic ponere. Omnia patent, præter maiorem, cõtra quam inſtatur, quia numerus eſt vel par, vel impar neceſſario, nec tamen neceſſario eſt alterum iſtorum, ſed contingenter ſe habet ad quodlibet. Reſpõdetur, inſtantia non eſt ad propoſitũ, quia in ea nõ ponitur aliquod vnum ſubiectum, quod contingenter ſe habeat ad quamlibet formam totius generis, ſed ponitur genus in ordine ad ſuas differentias, vel ſpecies; vt autem eſſent ad propoſitum, neceſſarium erat conſiderare naturam numeri in

ordine

ordine ad formam alterius generis, ad quarum quamlibet ſe haberet contingenter; Sicut ſi comparemus ſuperficiem ad colorem, vel genus qualitatis: nam ſi genus ad ſuas differentias, vel ſpecies comparetur, neceſſario a cauſa intrinſeca ad vnum illarum determinatur, quia vna natura non habet intrinſece ad oppoſita disiunctam neceſſitatem, quin habeat neceſſitatem ad aliquod vnum illorum.

Quod ſi dixeris, ſuperficiem neceſſario eſſe coloratam, contingenter tamen ſe habere ad quemlibet colorem. Reſpondetur, quod etſi neceſſario ſecundum naturam ſit ſuperficies aliquo colore affecta, tamen talis neceſſitas non oritur ab aliqua cauſa intrinſeca, ratione cuius ſit contradictio eſſe ſine colore, immo nulla eſt contradictio, quod ſine eo eſſet, vnde Deus poſſet ſuperficiem facere ſine colore: ſic eſt de corpore quolibet, cuius partes habēt poſitionem in eo, abſque omni tamen repugnantia poteſt alteri corpori eſſe præſens ſine ſecunda poſitione, quæ eſt ordo ad locum, quia contingenter ſe habet ad totum poſitionis genus, cum ad quamlibet poſitionem ſimpliciter contingentem ſe habeat, quocirca abſque contradictione poteſt Deus corpus aliquod intra vniuerſum conſtituere abſque tali poſitione, & conſequenter ſine ſuo modo quantitatiuo.

ARTICVLVS V.

Quibus propoſitionibus poſſit hæc conuerſio exprimi.

De hac re diſputat S. Thomas 3. part. q. 75. art. 8. Scot. vero in 4. diſt. 11. q. vlt. & alij Doctores eadem diſt. Pro cuius intelligentia primo nota ex Scoto ibidem, quod verbum (fieri) quia prædicat ſecundum adiacens, prædicat fieri ſimpliciter eius, de quo dicitur, ſeu ſignificat rem tunc ſimpliciter fieri, ſecundum ſuum eſſe primum; vt ſi dicatur, Petrus fit, vel Panis fit, ſignificat Petrum & panem ſuum eſſe ſubſtantiæ accipere. Quando vero (fieri) prædicat tertium adiacens, denotat ſubiectum fieri ſecundum formam prædicati; vt ſi dicatur, Petrus fit albus, denotat Petrum fieri ſub forma albedinis.

Secundo nota, quod (eſſe) notat vnionem extremorum, quando prædicat tertium adiacens, eſſentialem vel accidentalem pro tempore, quod conſignificat, verbi gratia, Petrus eſt animal ſignificat ly eſt, vnionem animalis ad hominem pro tempore præſenti, cum vero dicitur, Petrus erit albus, ſignificat vnionem albedinis cum Petro accidentalem, pro tempore futuro.

Tertio nota, quod hæ poſitiones De, Ex, Et, aliquando denotant habitudinem materiæ, ex qua aliquid fit; vt cum dicimus, Ex ligno fit ignis, vel, Ex ære fit ſtatua: aliquando vero conſubſtantialitatem vnius ex alio, vt in diuinis Filius eſt de, vel ex ſubſtantia Patris: aliquando vero ſolum dicit ordinem vnius ad aliud, vel poſt aliud, ſicut cum dicimus, Ex mane fit meridies,

dies,& non è conuerſo,id eſt,poſt mane fit meridies.

Quarto nota,quòd panis & corpus Chriſti poſſunt in propoſitionibus explicantibus conuerſionem vnius in aliud,accipi vel in recto,vel in obliquo; & hoc vel vtrumque in recto, vel vnum tantum,& alterum in obliquo; vt ſi dicamus, Panis fit corpus Chriſti, vel, Ex pane fit corpus Chriſti,vel,Panis tranſit,vel conuertitur in corpus Chriſti. His conſtitutis,ſit

Concluſio prima. Si conuerſio exprimatur per verbum fiendi, & ſi prædicet tertium adiacens ſecundum nullam temporis differentiam, eſt verum quod panis fiat corpus Chriſti; vnde iſtæ ſunt falſæ, Panis fit corpus Chriſti, Panis factus eſt corpus Chriſti, Panis fiet corpus Chriſti &c. Probatur, quia quando verbum fiendi prædicat tertium adiacens, denotat ſubiectum fieri ſecundum formam prædicati:ſed panis pro nulla temporis differentia fit ſecundum formam prædicati, ſcilicet corporis Chriſti,nec è conuerſo,quia impoſſibile eſt,quod vnum diſparatum fiat ſub forma alterius, vt quod homo fiat aſinus, leo, bos &c. ergo cũ panis & corpus Chriſti ſint ſpecies diſparatæ, implicat, quod vna fiat ſub forma alterius, vt conſtabit ex dicendis.

Secunda concluſio. In hac conuerſione iſtæ prædicationes ſunt falſæ & impoſſibiles, Panis potuit, aut poteſt, aut poterit eſſe corpus Chriſti. Patet ex præcedenti concluſione;& probatur amplius, quia illa de poſſibili eſt falſa,cuius illa de ineſſe eſt impoſſibilis: ſed iſtæ duæ ineſſe, ſcilicet Panis eſt,aut fuit, aut erit corpus Chriſti,sũt impoſſibiles; igitur iſtæ ſunt falſæ,Panis potuit, aut poteſt, aut poterit eſſe corpus Chriſti. Conſequentia tenet cum maiori vel 1; minor probatur, quia in illis propoſitionibus verbum eſſendi vel dicit vnionem eſsẽtialem prædicati cum ſubiecto, vel accidentalem:ſed vtraque eſt impoſſibilis inter panẽ & corpus Chriſti; igitur &c. Probo minorem,in primis vnio eſſentialis eſt impoſſibilis, qua enim ratione fieri poteſt,vt corpus Chriſti ſit de eſſentia panis,aut è cõuerſo?aut quod vna ſpecies ſit de eſsẽtia alterius? Nec poteſt eſſe in ea vnio accidẽtalis, quia ſubſtantia non accidit ſubſtantiæ,nec vna ſubſtantia completa alterius forma eſſe poteſt,vnde accipiendo præfata extrema in recto cum verbo fiendi, aut eſſendi, nulla prædictarum propoſitionem eſt, aut poteſt eſſe vera.

Tertia concluſio. Sumendo alterum ex præfatis extremis in obliquo, cum propoſitione De,Ex,vel In,contingit propoſitionem eſſe veram, vt verbi gratia,ſi termino a quo conuerſionis præponatur Vel,Ex, De, vt Ex pane, vel De pane fit corpus Chriſti, eſt vera propoſitio, dũmodo illa propoſitio non dicat circumſtantiam materiæ ex qua, nec conſubſtantialitatem extremi ad extremum, ſed ordinem vnius ad aliud, vel poſt aliud; vt cum dicimus, Ex mane,vel De mane fit meridies: Similiter ſi termino ad quem præponatur propoſitio In, erit vera propoſitio; vt ſi dicatur, Panis tranſit,vel conuertitur in corpus Chriſti. Hæc tria deſumpta ſunt ex Scoto vbi ſupra, qui in fine quæſtionis ait, omnes alias locutiones de virtute ſermonis ad aliquam prædictarum propoſitionum eſſe reducendas, ſed illa vltima eſt magis propria, ſcilicet Panis tranſit, vel conuertitur in corpus

Chriſti,

Chriſti, quia in ea non denotatur aliquid commune manere, ſicut aliquo modo videtur illud denotare illa prępoſitio Ex, accipiendo eam proprie; non enim ex oppoſito fit oppoſitum, niſi quia ſubiectum commune vtrique ab vna forma mutatur in aliam.

Quarta concluſio. Nulla propoſitio cum mutatione accepta, vel moueri, etiam accipiendo vnum extremum in obliquo, & reliquũ in recto, vera eſt proprie loquendo; vt ſi dicatur, Panis mutatur in corpus Chriſti, quia hæc conuerſio non eſt mutatio, vt ſupra diximus; eo verbo autem tranſire, aut verti, ſeu conuerti, aut tranſubſtantiari eſt vera, vt ſi dicatur, Panis tranſit, vel conuertitur in corpus Chriſti, quia ly tranſire, verti, aut tranſubſtantiari, a mutatione abſtrahunt, quia dicunt habitudinem termini ad terminum, nõ importando ſubiectum commune manere.

Ad argumenta in principio Controuerſiæ poſita.

AD primum patet ex dictis, quid dicendum ſit, maior enim propoſitio intelligitur, ſi in ea ſermo ſit; eſſe ſimpliciter de productiua conuerſione, qualis non eſt ea, qua hic panis conuertitur in corpus Chriſti, ſed eſt adductiua, per quam terminus ad quem non accipit eſſe ſimpliciter, ſed eſſe hic.

Ad ſecundum dicendum, quod terminus huius cõuerſionis ad quem eſt ſubſtantia corporis Chriſti, non ſub ratione ſubſtantiali, ſed ſub ratione pręſentiæ, quod ad rationem tranſubſtantiationis ſufficit, quæ in rigore non eſt niſi ſucceſſio ſubſtantiæ ad ſubſtantiam, ſeu ſubſtantiatum, ita vt vna deſinente eſſe alia incipiat eſſe, vbi erat illa, quæ eſſe deſinit, vt ex ſupra dictis ſatis patet.

Ad tertium reſpondet Scotus, concedendo quod in creditis non ſunt ponenda plura ſine neceſſitate, nec plura miracula quam oportet; ſed cum dicitur in minori quod veritas Euchariſtiæ poſſet ſaluari manente pane, vel ſine tranſubſtantiatione, dicit, quod bene fuiſſet poſſibile Deo inſtituere, quod corpus Chriſti vere eſſet præſens ſubſtantia panis manente, tuncque ibi fuiſſet veritas Euchariſtiæ, quia vt ſignum verum & ſignatum verum. Cæterum modo non eſt hoc tota veritas Euchariſtiæ, quia non ſic inſtituta eſt. Et cum dicitur, quod ad veritatem Euchariſtiæ non requiritur niſi verum ſignum, & verum ſignatum. Reſpondet, id verum eſſe, ſi ſignum ſic repræſentet, ſicut inſtitutum eſt, & ſic reſpondeat illi ſignato, ſicut ſigni inſtitutio expoſtulat, videlicet, quod corpus Chriſti ſit cum accidentibus panis, tantum conuerſa ſubſtantia in ipſum.

Ad quartum dico, ad maiorem, quod illa eſt falſa, ad veritatem enim eius aliud membrum eſſet addẽdum, videlicet vt habetur ex traditione Eccleſiæ: ſed quamuis ad propoſitum concederetur maior, diceretur ad minorem, quod Eccleſia declarauit eſſe de ſubſtantia fidei, panis ſubſtantiam non manere ſub ſacramento, in Symbolo edito ſub Innoc. III. in Concil. Lateranenſi, & habetur capitulo Firmiter credimus, de Trinitat. & fide Catholica, vbi explicite ponitur veritas aliquorum credendorum, & magis explicite quam habeatur in Symbolo Apoſtolorum, vel Athanaſij, vel Niceno; & breuiter,

ter, quidquid ibi diffinitur eſſe credendum, tenendum eſt eſſe de ſubſtantia fidei poſt huiuſmodi declarationem ſolemnem: at ibi diffinitum, panem tranſubſtantiari in corpus Chriſti; ergo ſic tenendum eſt. His additur, quod hoc expreſſe eſt etiam diffinitum in Concil. Trident. vbi dicitur etiam, quod panis non manet, ſed conuertitur.

Ad quintum dico, quod ille intellectus & modus eſt determinandus, qui eſt verus, etſi difficilior ſit: at cum verum ſit, panem conuerti, & non manere, is intellectus ab Eccleſia eſt acceptus, etſi difficilior, quia verus eſt, licet alter intellectus eſſet facilior & verior, ſecundum apparentiam, non enim in poteſtate Eccleſiæ eſt, facere iſtud verum, vel non verum, ſed Dei inſtituentis: at intellectum a Deo traditum Eccleſia explicauit, directa in hoc a Spiritu veritatis, vt creditur.

CONTROVERSIA OCTAVA.

An partes & proprietates, quæ Chriſto conueniunt exiſtenti in cœlo, neceſſario ei conueniant exiſtenti in Sacramento.

PArs negatiua probatur primo, quia quãtitas non poteſt eſſe ſimul cum quantitate propter formalem repugnantiam ad eſſe ſimul in eodem loco; ergo quantitas corporis Chriſti, quæ ad præſens nomine proprietatis comprehenditur, non poteſt eſſe in hoſtia ſimul cum quantitate panis. Et confirmatur, quia quantitas, vnde quantitas eſt, non poteſt eſſe ſimul cum quantitate continente, quia ſit ibi localiter, quia poſito fundamento & termino proprio, neceſſario ſequitur relatio inter ea: ſed fundamẽtum circumſcriptionis paſſiuæ eſt quantum, proprius vero terminus eſt continens; ergo neceſſario quantitas corporis Chriſti, ſi in hoſtia eſt, debet eſſe ibi circumſcriptiue; ſed ſic non eſt, vt eſt manifeſtum; ergo non eſt ibi.

Secundo. Sanguis non eſt in Euchariſtia ſacramentaliter niſi poſt cõſecrationem vini; ergo non eſt ſub hoſtia, nam fruſtra poneretur eſſe ſub ſpecie vini, quia ſicut nihil incipit eſſe ſimpliciter poſtquam iam eſt, ita nihil incipit eſſe ſacramẽtaliter poſtquam eſt ſacramentaliter: ſed ſanguis incipit eſſe ſacramentaliter ſub ſpecie vini, cuius conſecratio ſequitur conſecrationem corporis; ergo non eſt ibi ſacramentum ſub ſpecie panis: at eſt ibi corpus; ergo vt ſub hoſtia eſt, non habet ſanguinem:

Tertio. Tota veritas Euchariſtiæ poteſt ſaluari, non ponendo in ea niſi ſolam ſubſtantiam corporis Chriſti; ergo non ſunt ponendæ ibi eius proprietates & accidentia, quæ ſunt ex-

tra eius ſubſtantiam. Antecedens eſt notum; Conſequentia probatur, quia ſicut in operibus naturæ non debet poni pluralitas ſine neceſſitate ſequendo rationem naturalem; ita & in creditis non eſt ponenda pluralitas, quę non ſequitur neceſſariam deductionem ex creditis. Antecedens oſtenditur, quia ad veritatem Euchariſtiæ ſufficit, quod in ea contineatur id, quod per verba ſignificatur, quod eſt ſolum corpus, vt ſic, ad quod accidentia non pertinent. Et confirmatur ratio, quia corpus poteſt eſſe ſine proprietatibus, quia prius naturaliter poteſt eſſe ſine ſuo poſteriori; ergo ſine contradictione poteſt fieri ſola ſubſtantia corporis Chriſti nuda ſub ſpeciebus, ſicque eſſet res ſufficiens ſacramenti.

In hac Controuerſia primo inquiram, an idem corpus poſſit eſſe ſimul in pluribus locis. Secundo, an exiſtentia corporis Chriſti ſub ſacramento neceſſario dependeat ab exiſtentia eius ſub modo ſuo naturali, vel è contra. Tertio inquiram de quæſito principali. Vltimo ad rationes in principio Controuerſiæ poſitas.

ARTICVLVS I.

An idem corpus poſſit eſſe ſimul in pluribus locis.

Pars negatiua probatur multis argumentis, quæ Scotus adducit ex diuerſis Doctoribus, & ex propria ſententia: & primum ſit illud, quod in principio quæſtionis, loco tertio adducit, quod affirmat Suar. tertia par. quæſt. 55. diſtinct. 48. ſe apud nullum Catholicum Doctorem vidiſſe, & ita eſt, quod non legerat Scotum, eſt ergo argumentum. Idem temporale non poteſt eſſe ſimul in diuerſis temporibus; ergo nec idem locabile in diuerſis locis.

Secundo. Si idem corpus poſſet eſſe ſimul in pluribus locis, eſſet in ſe diuiſum, quod eſt contra rationem vnius.

Tertio. Si idem corpus poſſet eſſe in pluribus locis ſimul, eadem ratione poſſet eſſe in multis, & in toto vniuerſo, atq; vbique: ſed hoc eſt proprium Dei, ex eo enim quod eſt vbique Spiritus ſanctus probant ſacri Doctores ipſum eſſe Deum; ideo impoſſibile eſt, quod idem corpus ſit ſimul in pluribus locis, & per conſequens, non poteſt eſſe in eis.

Quarto. Sicut natura ſe habet ad ſpeciem, ita quantitas ad locum: ſed vna res per propriam naturam eſt tãtum in vna ſpecie, nec poteſt eſſe in pluribus; ergo ſimiliter per vnam quantitatem non poteſt eſſe niſi in vno loco.

Quinto. Si idem eſſet ſimul in pluribus locis, aut vna mutatione, aut pluribus; non vna, quia vna mutatio eſt tantum ad vnum terminum; nec duabus, quia vel eſſent eiuſdem ſpeciei, vel alterius; non eiuſdem, quia non poteſt aliquid moueri ſimul duabus mutationibus eiuſdem ſpeciei, ſecundum Philoſophum quinto Met. capitulo de vno: nec duabus alterius ſpeciei, quia termini eſſent contrarij & conſequenter motus incompoſſibiles.

Sexto. Termini cuiuslibet motus ſunt incompoſſibiles, ex quinto Phyſicorum, ſed quæcunque duo vbi poſſunt eſſe termini eiuſdem motus, quia poteſt moueri corpus ab vno in aliud; ergo quæcunque duo vbi

ſunt incompoſſibilia circa idem corpus.

Septimo. Impoſſibile eſt eandem materiam eſſe ſimul ſub diuerſis formis ſubſtantialibus; ergo impoſſibile eſt eſſe idem corpus in diuerſis locis. Probatur conſequentia, quia ex poſitione conſequentis huius ſequitur oppoſitum antecedentis, quod ſic oſtendo: ponatur idem nutrimentum numero in diuerſis locis, & comedatur a diuerſis animalibus, in ipſis exiſtētibus nutritiua vtriuſq; conuertet idem in ſubiectum ſuum, & ſic eadem materia, illius nutrimenti eſſet ſub diuerſis formis ſubſtantialibus eorum duorum animalium, quæ illud conuertiſſent alimentum.

Octauo. Si idem corpus poſſet ſimul eſſe in diuerſis locis, ſequerentur multa incōuenientia: primum, quod quantumcunque paruulus ignis poſſet comburere omnia combuſtibilia, quia ſi poneretur in locis, in quibus eſſent combuſtibilia, & eis applicaretur poſſet ea comburere ſimul. Secundo ſequeretur, quod animal poſitum in diuerſis locis, in vno viueret, & in alio moreretur, nam ſi in vno loco haberet nutrimentum, ibi comederet & viueret, in alio vero moreretur, quia non haberet nutrimentum. Tertio ſequeretur, quod idem animal in duplo nutriretur, ſi in duobus locis ſumeret nutrimentum. Quarto ſequitur, quod in vno loco quieſcat & ſedeat, in alio moueatur, vel ſtet, quæ contradictionem inuoluunt. Quinto ſequeretur, quod ſimul calefieret & frigefieret, vt ſi in vno loco ei applicaretur ignis, in alio gelu; & in vno loco ex aeris intemperie incurreret infirmitatem, & in alio ex aeris temperie ſanitatem, ſicque ſimul eſſet ſanum & non ſanum vel ægrum, & in vno loco occideretur, & in alio non, quæ omnino ſunt abſurda.

In hac ſatis difficili quæſtione triplex poteſt eſſe dubitatio: prima, an idem corpus poſſit eſſe ſimul ſacramentaliter in pluribus locis. Secunda, an in vno ſacramentaliter, & in alio naturali modo. Tertio, an poſſit eſſe ſimul in pluribus locis modo ſuo naturali, ſcilicet circumſcriptiuo. De prima & ſecunda quæſtione non eſt controuerſia inter Catholicos, hæretici tamen vt negent ſacramentum Euchariſtiæ primæ & ſecundæ dubitationis partem negatiuam tenent; de tertia vero inter Catholicos eſt duplex ſententia. Prima eſt ſancti Thomæ, qui etſi confiteatur idem corpus poſſe eſſe in vno loco modo ſuo naturali, ſeu circumſcriptiuo, & in multis alijs modo ſacramentali, vt fides docet, negat tamen poſſe eſſe modo naturali & per diuinam potentiam abſolutam ſimul in pluribus locis. Hoc indicat tertia par. quæſtione 75. articulo primo, ad tertium & expreſſe quol. tertio, articulo ſecundo, & in quarto diſtinctione decima, quæſtione prima, articulo primo, & diſtinctione 44. quæſtione ſecunda, articulo ſecundo, ad quartum, vbi etiam S. Bonauentur. articulo de dote ſubtilitatis, quæſtione prima, idem tenet, Capreolus diſtinctione decima, quæſtione prima, articulo tertio, Paludan. quæſtione ſecunda, Durand. quæſtione prima, numero tertio, & 34. & quæſtione quarta, numero octauo, & diſtinctione 44. quæſtione ſexta, ad primum, item Henr. quol. 9. quæſtio. 32. Ægid. quol. primo, quæſtione prima. Heruę. quol. 11. quæſtione tertia, Ferrara 4. contra gentes, capitulo 68.

Oppo-

Oppoſitam ſententiam tenet Scotus in quarta diſtinctione decima, quæſtione ſecunda. Hugo de Sancto Victore, libro ſecundo de ſacramentis par. 8. capitulo vndecimo, Alexand. Alenſ. quarta parte, quæſtione vndecima, articulo primo, §. vltimo, quæſt. 44. memb. tertio. Richard. articulo ſecundo, quæſtione prima. Maior. quæſtione ſecunda, Gabr. quæſtione prima, articulo ſecundo, & lectio. 46. in canonem, Marſil. in quarto quæſtione ſeptima, articulo tertio, dub. ſecundo. Ocham quæſtione quarta, Aureolus apud Capreol. diſtinctione decima, quæſtione prima. Alanus libro primo de hoc ſacramento capitul. 38. Bellarm. lib. 3. de Euchariſtia, capitulo tertio & quarto, & communiter omnes fere moderni ſcriptores idem tenent.

Pro intelligentia huius quæſtionis primo notandum, non eſſe contra rationem intrinſecam quantitatis, neque contra rationem intrinſecam modi eius naturalis, quo exiſtit extenſiue in loco, quod exiſtens in vno loco, ſimul ponatur in alio illo modo extenſiuo. Quod ſic oſtendo, quia ratio quantitatis integra prior eſt quam extenſio eius in ordine ad locum, vt ex præcedētibus patet; poſitio enim, quę ordinem dicit partium quantitatiuarum inter ſe ad totum, præcedet naturaliter ordinem ad locum, ſicut prius eſt ſecundum rationem & naturam rem eſſe, quam alicubi eſſe; vnde dicendum, quod ſicut non repugnat quantitati priuari poſitione in ordine ad locum, ita nec videtur repugnare, quod iſta exiſtentia vna & indiuiſa recipiat plures extenſiones in ordine ad locum, quia nulla apparet contradictio, quod poſterius plurificetur, non plurificato priori, vnico enim manente fundamento ex eo poſſunt multiplicari relationes, & non multiplicato genere multiplicantur ſpecies: at quid eſt, quantitatem aliud & aliud vbi habere, quam relationes extrinſecas plures recipere? Idem probatur, ex principijs fidei non eſt repugnantia, quod eadem quantitas ſit præſens diuerſis ſpacijs inter ſe diſtantibus, vt patet de quantitate corporis Chriſti in diuerſis hoſtijs, vna in Oriente, & alia in Occidente; ergo non eſt repugnantia, quod eadem quantitas ſit extenſiue in locis a ſe diſtantibus. Et confirmatur, quia quod in hac re difficultatem ingerit, eſt, quod idem corpus ſit præſens diuerſis ſpacijs a ſe inuicem diſtantibus, quod tamen fides docet eſſe poſſibile, vt patet de corpore Chriſti in diuerſis hoſtijs valde diſtantibus exiſtente; ergo poſſibile erit, vt illud idem corpus iam illis diuerſis locis præſens extendatur in ordine, ad locum: nam ſi quod minus videtur in eſſe, ineſt; ergo quod magis, magis inerit. Et ſimiliter ſi quod magis videtur impoſſibile, eſt poſſibile, id quod minus videtur impoſſibile, magis poſſibile erit; aut ſaltem quia minus videtur impoſſibile, videtur concedendum illo priori conceſſo, quod magis impoſſibile videbatur. Quod vero hoc non repugnet rationi intrinſecæ modi naturalis quantitatis, probatur, quia ratio huiuſmodi in eo conſiſtit, vt corpus quantum ita ſit præſens ſpacio, vt ex vi modi, quo illud replet, habeat extenſionem partium in illo, ita vt alia excludat a ſuo partiali loco: ſed hoc totum integrum manet, etiamſi corpus ſic exiſtens in hoc loco alibi ponatur; ſimili

modo, quia per hoc non amittit extenſionem in alio loco, neque aliquid aliud, quod intrinſece illi competat, immo hoc ipſum eſt, quod hæc ſecunda affirmat eſſe poſſibile, videlicet multiplicari huiuſmodi præſentiæ modum, alia ſimili præſentia integra & immutata manente.

Sed obijcies, intrinſecam rationem huiuſmodi præſentiæ non ſatis explicari per totum illud poſitiuum ſupra poſitum, ſed includere etiam quandam negationem, ſcilicet quod corpus ita claudatur terminis illius loci, quem occupat, vt extra ipſos non ſit; vnde eo ipſo, quod alibi ponitur eſſe directe fit aliquid repugnans priori modo exiſtendi in loco. Et confirmatur, quia eſſe in loco quantitatiue idem eſt, quod eſſe in loco circumſcriptiue: at de ratione eius, quod loco circumſcribitur, eſt, vt non ſit extra terminos circumſcribentis, præſertim cum talis modus eſſendi in loco, includat loco definiri; ergo &c. Sed noſtra obiectio hæc videtur petere principium, nam ſi aſſumit de ratione modi eſſendi in loco quantitatiue eſſe, vt illudmet corpus non ſit extra illum locum, vel actu non habeat aliam rationem ſimilem, petit principium, hoc eſt probandum; & vnde probabitur, ſi conſiderata tota ratione illius modi poſitiui, non ſequitur talis negatio? non enim ille modus includit, niſi quod corpus vere replet locum, & totum toti loco, & pars parti correſpondeat, non verò quod alibi non ſit, vel non poſſit eſſe priori loco manente, itaque non eſt de ratione intrinſeca modi exiſtendi circumſcriptiue in loco, quod ſimul non ſit in alio, ſed ſolum quod dum eſt in hoc loco, totum locatum toti loco, & partes partibus correſpondeant, quod totum ſaluatur, illa negatione etiam ſecluſa.

Et iterum ſuadetur poſſibilitas huius rei; nam Angelus, (& idem eſt de anima) poteſt virtute naturali eſſe totus in toto, & totus in qualibet parte loci, quid ergo mirum eſt, quod Deus virtute ſua ſupernaturali aliquid ſimile poſſit operari in corpore, conſtituendo totum illud in diuerſis locis?

Dices forſitan, Angelum illo modo ſolum poſſe eſſe in toto continuo ſpatio, non vero in diſcretis. Reſpondeo, illud incertum eſſe, & ſub opinione, nam multi opinantur Angelum ſua virtute naturali poſſe eſſe in locis diſcontinuis, quæ non excedunt adæquatum illius loci; at extra controuerſiam eſſe debet, aliquid dandum eſſe diuinæ potentiæ, præſertim cum ex ſola locorum diſcontinuatione nulla appareat ſpecialis ratio contradictionis. Vnde Auguſtinus lib. de cura pro mortuis agenda, ait; Alij ſunt humanarum limites rerum, alia diuinarum ſigna virtutum; alia ſunt, quę naturaliter, alia, quæ mirabiliter fiunt.

Secundo notandum, tres propoſitiones, quas ponit Scotus ad ſoluendas omnes dubitationes, quæ in hac quæſtione occurrere poſſunt, tenendo, vt ipſe tenet, partem eius affirmatiuam. Prima eſt, quæcumque ſunt priora eſſentialiter ipſo vbi vniformiter inſunt corpori, quamuis habenti diuerſa vbi, nec variantur ipſo vbi variato, quia prius eſſentialiter non variatur per variationem poſterioris, nec propter eius multiplicationem multiplicatur neceſſario, ſicut nec variatur; ea vero, quæ ſunt

ipſo

ipſo vbi, ſeu eo quod eſt eſſe in loco, poſteriora, vel ſimul natura cum ipſo, variabuntur ſecundum varietatem ipſius vbi, quia variato priori poſterius variatur, & variato eo, quod eſt ſimul natura cum alio, variatur & illud aliud. Ex his collige, quod cum omnia accidentia abſoluta prius inſint corpori, quam eſſe in loco, illa non variantur variato loco, quocirca illa omnia, quæ inſunt corpori in vno loco exiſtenti, eadem inſunt ei in alio loco. Vnde ſi hoc in loco corpus eſt album, alio in loco ſimul exiſtens erit album; & ſi in illo loco eſt quantum, & ſimiliter in iſto exiſtens erit quantum; item ſi in hoc loco eſt animatum, ſimiliter & in alio, alias enim ſequeretur aperte contradictio, erit enim ſimul idem corpus quantum & non quantum, album & non album.

Dices forſitan, id eſſe poſſibile, nec inde ſequi contradictoria eſſe vera, quia non erit tunc illud corpus album & non album ſecundum idem, quia non in eodem loco & per ſe idem. Sed re vera reſponſio hæc nulla eſt, quia impertinenter ſe habet diuerſitas loci ad contradictionem vitandam, cum illa accidentia ſint abſoluta, & a loco independentia, tum etiam quia ad contradictionem veram ſufficit vnitas ſubiecti numeralis, & quod extrema contradictionis de eo ſecundum eandem partem dicantur. Vnde ſi corpus conſtituatur in diuerſis locis contradictio eſt, quod ſimul ſit in vno loco quantum, in alio vero non quantum, vt album & non album, aut viuum & non viuum; ſed de his dicemus ſatis articulo quarto.

Secunda propoſitio. Sicut paſſum exiſtens in vno loco ſeu vbi, reciperet formam a duobus agentibus ſibi approximatis, ſic ipſum in duobus locis exiſtens patietur ab eiſdem ſibi in alijs duobus locis approximatis, quod intelligitur de paſſione ad formam abſolutam. Probatur propoſitio, quia vt patiens ab agente patiatur, ſufficit quod habeat potentiam paſſiuam & agens actiuam, & ſint debite approximata, ſiue in hoc, ſiue in illo vbi ſit approximatio, nihil refert, quantum ad actionem ad formam abſolutam, ſed paſſum poſitum in duobus vbi habet eandem potentiam paſſiuam ad formam abſolutam, & actiuum habet eandem potentiam actiuam, & eodem modo poteſt fieri approximatio vtrobique; ergo eodem modo patietur quantum ad formam abſolutam. Addidi, ſecundum formam abſolutam, quia non oportet quod eadem patiatur loquendo de reſpectiuis, quæ ſunt ſimul natura cum vbi, vel ipſo poſteriora, quia illa poſſunt variari ſicut & vbi. Ex hac propoſitione ſequitur, quod ſicut ſi paſſo in vno loco exiſtenti applicentur duo agentia contraria, vt ignis & aqua, effectum agentis vincentis recipiet, item ſi in diuerſis locis exiſtenti eadem agentia applicentur, non vtriuſque agentis effectum recipiet, ſed eius quod vincet & ſuperabit aliud, quia duo effectus contrarij eidem ſubiecto ineſſe nequeunt.

Tertia propoſitio. In vno vbi exiſtens ſe haberet in ratione actiui ad diuerſa ſibi in illo vbi approximata, ſic ipſum vt exiſtens in duobus locis ſe habebit ad eadem ſibi in illis locis approximata. Hæc patet ex probatione præcedentis.

Q 4 Tertio

Tertio notandum, quod termini cuiuſcumque mutationis ſunt in duplici differentia: alij ſunt primi, alij concomitantes. Primi ſunt priuatio & forma; concomitantes vero, qui prædictis primis terminis iunguntur: primi termini ſunt incompoſſibiles in eodem, non tamen concomitantes.

Exemplis res manifeſta fiet: in mutationibus ſubſtantialibus corpus organicum præcedit animationem, quæ eſt terminus ad quem, ſed non eſt terminus per ſe ipſum corpus organicum & primum, ſed ipſa inanimatio, quia mutatio eſt inter illam inanimationem & animationem: at licet animatio & inanimatio ſint ſimul incompoſſibiles, non tamen corpus organicum & animatio; eodem modo in corruptione ſi manet eadem forma corporis, quæ forma corporeitatis a Scoto vocatur terminus a quo primus eſt eſſe animatum, terminus vero ad quem priuatio animationis, & cum hac priuatione ſtat terminus concomitans, ſcilicet eſſe corporis organici; in augmentatione ſimiliter ſi ponatur quod tota quantitas præexiſtens manet, manet totus terminus a quo poſitiuus, qui eſt terminus concomitans priuationem, quæ eſt terminus per ſe a quo, vnde priuatio maioris quantitatis, & maior quantitas ſunt ſimul incompoſſibilia, non tamen minor quantitas & maior, quoad entitatem eorum poſitiuam. Item in alteratione ſecundum intenſionem & remiſſionem terminus a quo primus intenſionis eſt priuatio intenſionis qualitatis, terminus vero ad quem eſt intenſior qualitas, & iſta duo ſunt incompoſſibilia ſimul: at entitas poſitiua remiſſæ qualitatis & intenſæ ſimul ſunt, quia ſunt termini concomitantes, non primi ipſius intenſionis: idem dicendum de ipſa remiſsione, idem in motu locali termini primi ſunt negatio, vbi acquirendi, & vbi acquirendum, quæ ſimul eſſe repugnat; terminus vero concomitans eſt vbi, a quo mobile recedit, iſti ſunt ſimul incompoſſibiles, at terminus concomitans, ſcilicet, vbi a quo diſcedit mobile, non eſt incompoſsibilis cum vbi quod acquirit, cum idem corpus, vt dicemus, poſsit eſſe ſimul in duobus locis, ſuperius etiam diximus poſſe corpus acquirere nouum vbi, non deperdito priori & antiquo.

Quarto notandum, ad immenſitatem non ſatis eſſe rem eſſe præſentem omnibus rebus creatis, ſeu ſpatijs realibus, ſed requiri vlterius rem talis eſſe naturæ, quod ſibi intrinſece ſeu ex propria natura conueniat non ſolum eſſe præſentem omnibus locis creatis, ſed etiam poſſe abſque ſui mutatione coexiſtere omnibus locis & ſpacijs creabilibus, ad quod neceſſe eſt rem eſſe in ſe, & ex ſe actu infinitam. Vnde infertur, quod cum Sancti Patres diuinitatem Filij & Spiritus ſancti colligunt ex eo, quod ſunt vbique, debere intelligi modo prædicto, ita ſcilicet quod ex propria natura eis neceſſario competit eſſe vbique, & poſſe eſſe in quibuſcumque ſpacijs creabilibus ſine eorum mutatione, ex eo vero quod Deus ſecundum ſuam præſentiam quantitatiuam vel ſacramentalem, ponat idem corpus vbique, non ſequitur, illud corpus eſſe immenſum, tum quia non competit ſibi ex propria natura, tum quia ſine mutatione ſui

non poteſt id ſibi conuenire. Ex his collige, quod ex poſitione corporis alicuius vbique per Dei potentiam, non ſequitur eſſe corpus ipſum infinitum & immenſum in ſe, neque ei conuenire id, quod Dei eſt proprium. His conſtitutis, ſit

Concluſio prima. Idem corpus poteſt eſſe præſens locis diſtantibus præſentia ſacramentali indiuiſibili. Concluſio hæc ſatis ſufficienter probatur ex Euchariſtiæ myſterio, & ex his, quæ ſupra ad realem Chriſti præſentiam in eo adduximus, vnde Concluſio eſt tanquam de fide tenenda.

Secunda Concluſio. Non eſt impoſſibile idem corpus eſſe ſimul in diuerſis locis, ita vt in vno ſit naturali modo & quantitatiuo, in alio vero vel alijs ſacramentaliter. Concluſio hæc ſimiliter tanq̃ de fide tenẽda eſt, quia Chriſtus Dominus in nocte cœnæ, quãdo hoc ſacramentum inſtituit, & ſub ſpeciebus cœpit eſſe, nõ amiſit viſibilẽ & naturalem modum exiſtendi in loco, vt de fide tenendum eſt, ſiquidem vſque ad ſumptionem panis conſecrati, & vſque ad mortem ſemper ſub naturali exiſtendi modo permanſit, imo corpus ſuum nunquam talem modum amiſit, quia ſemper viuum & mortuum, & poſtea viuum eundem retinuit ſemper modum. Item de fide tenemus, nunc Chriſtum Dominum naturali modo exiſtere in cælo ſub propria ſpecie, quamuis ſimul ſit in terra in ſacramento; igitur poſſibile eſt idem corpus eſſe ſimul ſub modo extenſo & ſacramentali.

Tertia Concluſio. Poſſibile eſt ſecundum potentiam Dei abſolutam idem corpus eſſe ſimul in pluribus locis à ſe diſtantibus, modo naturali & extenſo. Concluſionem hanc defendunt Doctores, quos ſupra citauimus, & inter eos Scotus acerrime eam tuetur, adeo vt eadem diſt. q. tertia, paulo ante ſolut. ad primum principale, ſic dicat: Et forte illi, qui negant Deum poſſe facere corpus ſuum in pluribus locis aliter quam per conuerſionem in ſacramento, negarent eſſe in eo, niſi quia fides dicit ibi eſſe; de modo autem iſto eſſendi, ſcilicet, non quantitatiue, vel non dimenſiue, vel localiter, non video ſi poteſt fieri idem in pluribus locis, non ſub modo naturali, quin etiam poſſit fieri idem modo naturali, cum in primo ſint duo miracula, vnum in cauſando præſentiam corporis Chriſti hic, & aliud in ſeparando ipſum à ſuo modo naturali; ſic ergo poteſt modo naturali (ſcilicet, cõſtituere idem corpus) ſicut ſub ſacramento. Hæc Scotus. Et probatur Concluſ. non implicat contradictionẽ idem corpus eſſe in pluribus locis; ergo illud poteſt Deus facere. Conſequentia eſt nota, quia Deus poteſt efficere quidquid contradictionem non inuoluit euidẽter, & omne illud, ad quod non ſequitur neceſſaria contradictio. Antecedens probo ex intellectu terminorum, nam cum dicimus idem corpus ſimul eſſe localiter in diuerſis locis, nihil dicimus ſupra hoc corpus niſi quẽdam reſpectum extrinſecus aduenientẽ fundamẽto in vno quanto ad aliud quantum circumſcribens: at reſpectus huiuſmodi multiplicari in eodem fundamento ad terminos diuerſos, non apparet aliquod nouum ſecundum rationem, quia etiam reſpectus intrinſecus aduenientes, de quibus minus videtur, poſſunt

mul-

multiplicari fundamenta eodem manente, vt ſuper eandem albedinem poſſunt duæ ſimilitudines fundari ad duos terminos. Hæc ratio explicatur magis per ſequentem, ſi eſſet aliqua repugnantia & contradictio in hoc, quod idem corpus ſic in pluribus locis, ea oriretur ex vno ex duobus capitibus, videlicet vt ex parte præſentiæ in diuerſis locis, vel ex parte modi eſſendi: ſed ex neutro capite; igitur &c. Probo minorem, nō ex prima, quia ex fide tenemus, idem corpus Chriſti vere & realiter ſimul præſens eſſe in diuerſis & à ſe diſtantibus locis, in diuerſis hoſtijs; ergo nulla eſt implicatio, quod idem corpus ſit realiter præſens in diuerſis locis; imo id neceſſario concedendum eſt ſecundum fidem, quia à facto eſſe ad poſſe eſt euidens conſequentia. Neque ex ſecundo, quia repugnantia non oritur niſi ex primo, ſ. quod idem numero corpus ſit realiter præſens diuerſis ſpacijs, vel ſaltem hoc magis videtur repugnare; ſed hoc non repugnat, vt patet; ergo neque debebit repugnare, quod ſit in diuerſis locis modo ſuo quantitatiuo. Et confirmatur, quia ad illud primo requiruntur duo miracula: vnum, quo fiat præſens idem corpus diuerſis ſpacijs à ſe diſtantibus; alterum, quo fiat vt careat naturali ſuo modo. Ad ſecundum vero ſolum requiritur vnum, ſcilicet, vt fiat præſens diuerſis ac diſtantibus locis; igitur, &c. Et ſane multo difficilius eſt primum, quam ſecundum, nam ſi ſemel ponitur aliquod corpus præſens diuerſis ac diſtantibus locis, nihil difficultatis eſt illud ſuæ naturæ relinquere, vt modum naturalem habeat.

Dices, in illo modo includi negationem quamdam, ſcilicet, vt cum eſt corpus in hoc loco, non ſit in alio. Sed hæc obiectio notabili primo, ſoluta manet, quia de intrinſeca ratione illius modi non eſt, niſi quod corpus ſit ſic in loco, vt totum toti, & pars partibus loci reſpondeat, quod ſibi exiſtēte in vno loco poteſt conuenire, etiāſi in alio ponatur: negatur ergo, qđ ratione modi exiſtēdi in loco circumſcriptiue ſit, quod ſimul non ſit in alio loco, nec poſſit eſſe. Fatemur ſane id fieri non poſſe per virtutem creatam, ſed negamus id fieri non poſſe per increatam, & infinitā potentiam Dei.

Secundo. Deus poteſt ponere duo corpora in vno & eodem loco; ergo poteſt ponere vnum & idem corpus in diuerſis locis. Et antecedens de fide eſt, quia Chriſtus Dominus ex vtero Virginis exiuit clauſtro eius virginali integro manente, quod fieri non potuit ſine corporū penetratione, per quam fit vt duo corpora ſint ſimul in eodem loco. Item ianuis clauſis intrauit ad diſcipulos, & clauſo ſepulcro exiuit ex eo. Conſequentiam probo, quia ſicut naturaliter vnum corpus tātum eſt in vno loco, ita etiam naturaliter in vno loco tantum eſt vnum corpus. Reſpondent Thomiſtæ negando conſequentiam, quia de ratione vnius ſunt duo: primum eſt eſſe indiuiſum in ſe, ſecundum eſſe diuiſum à quolibet alio. Primum, inquiunt, eſt magis intrinſecum, quam ſecundū, at qñ duo corpora ponūtur in vno loco, ſolum fit vt inter ſe non ſint diuiſa, ſi vero idem corpus ponatur in diuerſis locis, diuideretur in ſe ipſum, qđ eſt cōtra rationem vnius. Sed hæc ſolutio nullo modo probari poteſt, primum, quia ſi firma & ſolida eſt, idem probatur de qualibet præſentia reali, etiā ſacramentali, nam licet corpus per

hanc præſentiam non repleat ſpatiū modo quātitatiuo, tamē vere ac proprie per illam eſt in terra eadem numero res, quæ eſt in cælo, & hic caret modo, quem ibi habet; ergo etiam dicetur diſtari, ſeu diuidi à ſe ipſa ſicut ſi naturali modo ſit in duobus locis. Deinde male infertur ex exiſtētia vnius corporis in duobus locis, quod ſecundum entitatem ſit diuiſum à ſe, & ſit duo corpora, nam ſicut cum duo corpora ſunt in eodem loco, non propterea ſunt vnum corpus, ita nec ex eo, quod idem corpus ſit in pluribus locis, ſequitur, quod ſit duo corpora, vel à ſe ipſo diuiſum, vel diuiſum in multa corpora, ſed ſolum eſſet diuiſum in diuerſa loca, ſic quod diuiſio eſſet locorum, & non corporis, vnde haberet non vnum, ſed diuerſa loca, ſeu diuerſos modos præſentiæ localis; atque ita in ſua vi manet conſequentia facta, & ſicut Deus poteſt vnam difficultatem tactam vincere, ita & aliam ſuperare. Tota difficultas huius quæſtionis ſita eſt in ſoluendo argumenta, ideo in ſoluenda ea tranſeamus.

Ad argumenta principalia.

AD primum dico, quod ſicut idē temporale non pōteſt eſſe ſimul in diuerſis temporibus eadem, vt ita dicam, temporalitate, ita nec idem corpus ſimul in pluribus locis eadem locatione: ſed ſicut diuerſis lationibus poteſt eſſe idem corpus in diuerſis locis, ita idem temporale in diuerſis temporibus diuerſis temporalitatibus. Si autem non placeat hęc ſolutio ſoluāt aduerſarij hoc ſophiſma, & ſoluent illud: idem locabile in eodem loco exiſtēs poteſt ſimul eſſe in diuerſis temporibus; ergo & ſimul tempore poteſt eſſe in diuerſis locis. Si ſoluerint hoc ſophiſma, ſoluent & argumentum hoc primum, quod nobis obijciunt.

Ad ſecūdum patet ex dictis in probatione tertiæ concluſionis.

Ad tertium patet ex notab. 4. quid dicendum ſit.

Ad quartum dico, quod ſimilitudo non tenet, quia vna natura eſt ratio formalis eſſēdi in vna ſpecie: at dimēſio ſeu quantitas non eſt ratio formalis proxima eſſendi in loco, ſed tantū ratio fundamentalis, quæ poteſt eſſe vna, licet reſpectus in ea fundati ſint diuerſi, ſicut albedo poteſt eſſe vna, licet ſimilitudines diuerſæ ſint, vnde ratio eſſendi ſimile eſt duplex: vna fundamentalis, quæ eſt albedo; alia formalis, q̄ eſt ipſa ſimilitudo, qua formaliter proxime aliquid dicitur ſimile; Prima non pluríficata poteſt poſterior plurificari, vt diximus. Sic ratio eſſendi in loco eſt duplex: alia fundamentalis, quæ eſt quantitas & dimenſio; alia formalis, quæ eſt ipſa locatio actualis, qua locabile locatur: & hæc poteſt plurificari non plurificata priori, quia plurificata ſine plurificatione prioris idem corpus erit in pluribus locis; non ergo tenet ſimilitudo argumenti, quia natura eſt ratio formalis proxima conſtituendi rem in ſpecie, quantitas vero eſt ſolum ratio fundamentalis, quæ etiam vnica numero exiſtente poſſunt in ea plures locationes formales fundari. Hoc argumētum ſi concluderet hic, non minus cōcluderet contra exiſtentiam corporis Chriſti in diuerſis hoſtijs à ſe inuicem diſtantibus.

Ad quintum dico, quod ſi corpus remanet in loco, in quo prius erat, poteſt acquirere nouū vbi, & plura noua

ua vnica & duabus mutationibus,quę mutationes etſi ſint eiuſdem ſpeciei, nullum eſt inconueniens, & quando dicis, duas mutationes eiuſdē ſpeciei non eſſe ſimul. Reſpondeo,quod mutationes non sūt incompoſſibiles, niſi ex incompoſſibilitate terminorum, vel formarum,ad quas tendunt,oporteret ergo probare duo vbi eſſe incōpoſſibilia,quod negamus; ſicut igitur duo vbi ſunt ſimul compoſſibilia in eodem corpore, ita & duæ mutationes locales. Ratio hæc profecto ſi aliquid concluderet, etiam concluderet contra exiſtentiam corporis Chriſti ſub diuerſis hoſtijs, cū diuerſas acquirat præſentias per diuerſas conuerſiones, ſed ibi nihil concludit; ergo neque hic; idem fere dicendum de omnibus rationibus,quæ contra noſtram faciunt concluſionem.

Ad ſextum patet ex tertio notabili.

Ad ſeptimum conceſſo antecedēte,negatur conſequentia;ad probationem dico,quod idem fieret de alimēto ſumpto à diuerſis in diuerſis vbi, quod fieret ſi illi duo ſtomachi fierēt in eodem loco, & cibus ille eſſet in vtroque, tunc enim aut taliter virtus vna vinceret aliam,vt totum illud verteret in ſuū corpus,vel eſſent, virtutes æquales, & tunc æqualiter conuerterent de alimento hęc in ſuum corpus, & illa in ſuum; vel eſſent inæquales, non tamen vna omnino vinceret,& tunc fortior conuerteret plus in ſuum corpus, & alia debilior minus, ſicque efficeretur ne eadem materia diuerſis formis informaretur, ſed diuerſæ partes materiæ à diuerſis formis.

Ad octauum,quod multa inconuenientia continet: ad primum dico, quod eius ſolutio conſtat ex propoſitione tertia, nam ſi ponatur ignis in vno tantum loco, & ei approximentur multa combuſtibilia,tunc vel in aliquod illorū præciſe ageret, vel ſi in quolibet, eſto quod omnia eſſent ſimul, ageret tamen valde remiſſe in ea, eodem modo dico in propoſito, quod actio erit remiſſa reſpectu actionis q̄ haberet in vnū illorū,ſi in nullū aliud ageret; nec minor, quia virtus naturalis minor eſt in plura quam in pauciora,& in multa quam in vnum.

Ad ſecundum inconueniens negatur ſequela,nam per primam propoſitionem,cum vtrumque ſit abſolutū, tam vita,quam mors, vniformiter inſunt corpori exiſtenti in diuerſis locis, quia ſunt priora loco; quocirca ſi in vno loco viuit, ſimiliter & in alio, etſi in vno eſt mortuum ſimiliter in alio; & ſi moritur hic, moritur ibi,quia vulneratio dicit diuiſionem continui, vt hic ad aliquo diuidente; cæterum verum eſt, quod ſi hic habet vulnus, quod & alibi habeat, quia vt ſic eſt partium diſcontinuatio,quæ ſi hic eſt in hoc corpore, ſimiliter & alibi erit in eodem.

Ad tertiū dico,quod cū virtus nutritiua & conuerſiua alimenti ſit vna, cōuerteret alimentum ſecundum proportionem, ita quod non pluſquam ſi illa duo nutrimenta ſimul ei eſſent in vno loco pręſentia, ſicque non in duplo, ſed ſecundum proportionem virtutis conuerſiuæ nutriretur.

Ad quartum reſpondebitur articulo quarto huius controuerſiæ.

Ad quintum dico, quod illa agētia contraria vel ſunt virtutis æqualis in agendo, aut vnum vincit alterum; ſi ſunt æqualis virtutis, ſicut approximata corpori habenti vnum vbi, vel

vtrum-

vtrumq; impediret alterum, ita vt neutrum ageret, vel ageret ad quendam effectum medium, in quo passum nõ perfecte aſſimilaretur vni nec alteri; ſic dico eodem modo tunc, quando ſunt approximata eidem corpori in diuerſis locis: Si autem virtus alterius vincat, vel ſimpliciter aſſimilat ſibi paſſum, vel magis quam alterum; & eodem modo dico ſi ſint in diuerſis locis applicata eidem paſſo in diuerſis locis exiſtenti, non enim eſt in hac cauſa maior difficultas, quam ſi ignis & aqua apponerentur ſimul eidem paſſo, vel idem paſſum applicaretur, vel approximaretur igni & aquæ habentibus idem vbi, quod enim oporteret tunc dicere ad vitanda contraria in eodem paſſo, hoc dicẽdum erit ad ea vitanda in propoſito.

Ad vltimum inconueniens de tẽperie, & intemperie, de ſanitate & infirmitate, de fame, & ſaturitate, ſi in vno loco apponeretur ei alimentum & in alio deficeret ea, dico primo ad hoc vltimum de fame & ſaturitate, quod fames eſt appetitus calidi & ſicci, qui vel eſt naturalis, vel voluntarius, & vtroque modo ſumpto dicit aliquid abſolutum, quod nõ variatur propter variationem vbi, ex prima propoſitione, & per conſequens ſi hic ſaturaretur & ceſſaret appetitus cibi, ceſſaret in eodem alibi exiſtente, licet non ex cibo ſumpto ibi, ſed alibi; ſi autem ſaturitas dicat repletionem corporalem ſtomachi, dubium eſſe poſſet, cum vt hic non recipiat cibum, ſed ibi, vtrum vt hic eſſet repletus. Reſpondetur negatiue, ſicut nec corpus Chriſti vt in pixide fuiſſet vulneratũ, quia iſta repletionem dicit niſi præſentiam alimenti contenti a continente, ſcilicet, ſtomacho vel ventre, & ſicut poſſibile eſt quod continentia iſtud corpus hic vel ibi ſint alia, ita poſſibile eſt quod continentia actiua iſtius corporis hic ſit alia à continentia eius in alio vbi, quia hoc nihil abſolutum dicit, ſed reſpectum extrinſecum. Ad illud de temperie & intemperie, de ſanitate, & infirmitate, dico, quod vel intemperies aeris expellit temperiem in comparatione ad corpus animalis, in quod agit aer temperatus vel intemperatus, & tunc erit tale, quale natum eſſet cauſare agens vincens, licet forte ageret illud remiſſius propter actionem contrarij impediẽtis & reſiſtentis: Si autem ſunt æqualia in agendo, vel neutrum ageret, vel ageret ad quendam medium effectum.

Ex his omnibus collige, quod ſi corpus idem numero eſſet Romæ & Salamãticę, ſi calefieret Romę, ſimiliter & Salamanticæ, quantum ad caloris receptionem, licet non calefieret primo vt Salamanticæ, quia vt ibi non haberet corpus calefaciens applicatum; ſimiliter ſi in vno loco infirmaretur, etiam in alio, etſi in vno moreretur, ſimiliter in alio, vt art. 4. contra multos, qui ſine vllo fundamento illud defendunt, luculẽter demonſtrabimus.

Collige ſecundo, idem corpus poſſe tunc ſtare & ſedere, quieſcere & moueri, inſedere equo & eſſe in lecto, eſſe ſimul veſtitum & nudum, quia hæc omnia cum uel ſint ſimul natura cum loco, vel poſteriora loco, poſſunt multiplicari & variari non multiplicato locato.

AR-

ARTICVLVS II.

An exiſtentia corporis Chriſti ſub modo ſacramentali neceſſario dependeat ab exiſtentia eius ſub modo naturali, vel è contra.

PArs affirmatiua huius quæſtionis probatur, nam ſi exiſtentia corporis Chriſti extra ſacramētum deſtrueretur, etiam deſtrueretur in ſacramēto; ergo ſignum eſt hanc præſentiam, ſeu exiſtentiam pendere ab illa, quia ſi non penderet, illa deſtructa manere poſſet. Conſequentia eſt nota; ſequela probatur, nam non eſt imaginabile aliquid habere eſſe accidentale deſtructo eſſe eſſentiali eius; ergo implicat, corpus Chriſti habere exiſtentiam in ſacramento deſtructa exiſtētia eiuſdem extra ſacramentum: Et confirmatur hæc ratio, quia ſi corpus Chriſti exanimaretur extra ſacramētum, ſimiliter intra ſacramentum fieret exanime; igitur exiſtentia ſacramentalis pēdet neceſſariò a naturali.

Quæſtionem hanc tractat Scotus in 4.diſt.10.quæſt.4.licet ſub alijs verbis, & tenet partē affirmatiuam quęſtionis, ſcilicet, exiſtentiam corporis Chriſti ſub ſacramento non pendere neceſſario ab exiſtentia eiuſdem ſub modo naturali, nec è contra, ſed abſolute non repugnare corpus Chriſti habere alterum modum iſtorum ſine alio, quem ſequuntur Maior quæſt. 7. Ledeſm. quæſt. 14. art. 5 & quæſt. 16. art. 4. dub. 6. Gabr. lect. 47. in canonē. Caiet. vero oppoſitam ſententiam 3. par. quæſt. 35. art. 2. vbi Scotum acriter reprehendit, eiuſque ſententiam chymęricā eſſe aſſerit; ſed re vera parcendum eſt Caietano, quia ignorans loquitur, ſi enim opinionēm Scoti calluiſſet, abſque dubio eius ingenium laudaſſet, & eius ſententiam approbaſſet, vt ex proceſſu eius in ſoluendis Scoti argumentis ſatis patet, ipſum hallucinatū fuiſſe, quod poſtea manifeſtabitur. Quia vero S. Thomas, vt cōtrarius Scoto, non citatur, ob id Scoti tantum ſententiam explicabimus.

Pro cuius intelligentia primo obſeruandum eſt, naturalem exiſtentiam corporis Chriſti à naturali modo eſſendi eius differre, naturalis enim exiſtētia corporis Chriſti eſt eius eſſe ſimpliciter, quod extra cauſas ſuas habet, quodque eſſe accepit cum in ſanctiſſimo Virginis vtero primum formatum eſt; per modum vero naturalem eius intelligit Scotus modum quantitatiuum, ſeu dimenſiuum, qui corpori quanto naturaliter debetur, ſ. vt ſic extendatur in ordine ad locum, vt ipſi commenſuretur, quod non intelligēs decipitur Caietanus argumentatus cōtra Scotum, quaſi ipſe dixerit, quod deſtructo & annihilato eſſe ſubſtantiali corporis Chriſti poſſet remanere idem corpus ſub ſacramento. Per modum vero ſacramentalē intelligimus id, quod eſt ſub ſpeciebus ſacramentalib. Vnde cum quęrimus, an exiſtētia corporis Chriſti ſub ſacramento dependeat ab eadem ſub modo naturali, non quærimus abſolute, an exiſtentia & eſſe naturale corporis Chriſti, quod eſt ſubſtantia, dependeat ab eadem exiſtētia, & eodē eſſe naturali corporis eiuſdem quia hoc eſſet quęrere, an idem à ſe ipſo dependeret, ſed q̄d quærimus, eſt, an exiſtentia corporis Chriſti, quæ ſub modo naturali & ſacramentali eſt. eadem poſſit eſſe ſub modo ſacramentali, quin ſit ſub modo naturali ſeu quantitatiuo & extēſo,

ſo, & è contra; vel an ſic exiſtentia illa ſub modo ſacramentali dependeat a modo naturali, vel ab eadem, vt ſub modo naturali continetur, quod implicet corpus Chriſti eſſe ſub modo ſacramentali, quin ſit ſub modo naturali & extenſo, & è contra; vel aliter, an ſit neceſſarium ſimpliciter, quod ſi corpus Chriſti eſt alicubi ſub modo naturali & quantitatiuo, ſit etiam ſub ſacramento, vel è contra

Secundo obſerua, eſſe prorſus impoſſibile, corpus Chriſti habere eſſe ſacramentale, quin vere ſit in rerum natura, habeatque ſuum eſſe ſubſtantiale, non enim eſt imaginabile, ſubiectum ſubijci alicui accidenti, & non eſſe, quia hoc implicat in terminis contradictionem, quod enim non eſt, nullo modo ſubijci poteſt alicui accidenti, nec eſſe accidentale habere. Vnde nunquam Scotus dixit, corpus Chriſti poſſe habere eſſe ſacramentale annihilato eius eſſe ſubſtantiali, ſicut vult & falſo Caietanus, qua enim ratione potuit hoc ſibi pſuadere ſubtiliſſimus Scotus? aſſerit ipſe corpus Chriſti poſſe eſſe ſub ſacramento, & conſequenter habere eſſe ſacramentale deſtructo eius naturali modo eſsēdi, qui modus, vt diximus, eſt, vt modus extēſus exiſtēdi. Quocirca ſi Deus deſtrueret modum quantitatiuum, quem corpus Chriſti habet in cælo, vere remaneret idem corpus cum ſuo eſſe ſubſtantiali ſub ſacramēto, vt Scotus vult; quod ſi Caietanus aduertiſſet, vel intellexiſſet, nunquam Scoto falſum crimen impoſuiſſet.

Tertio obſerua ex Scoto, quod idē corpus Chriſti, quod vere incepit eſſe in vtero Virginis, quando formatum eſt, potuit de potentia abſoluta Dei incipere eſſe in ſacramento conuertēdo in ipſum panem, cuius conuerſio tunc eſſet vere productiua termini ad quem, ſcilicet, corporis Chriſti ſecundum eſſe ſubſtātiale, in hoc enim nulla eſt contradictio, & ſi poſtea incepiſſet eſſe ſub modo naturali & quantitatiuo, non incepiſſet eſſe ſimpliciter, ſed ſecundum quid; ſcilicet, ſub illo modo, quia res, quando præhabet ſuū eſſe ſimpliciter, nō poteſt, poſtquam eſt, incipere eſſe ſimpliciter, id enim contradictionem inuoluit: ſimiliter ſi res aliqua deſinit eſſe alicubi, & manet alibi, non deſinit eſſe ſimpliciter, ſed ſecūdum quid, ſcilicet, ſub illo modo, quo erat, vbi deſinit eſſe. Et probatur aſſumptum in naturali, ſ. qđ corpus Chriſti potuerit primo incipere eſſe ſub ſacramento, quia vbicumque res temporalis poteſt habere veram exiſtentiam realem, ibi poſt ſuum nō eſſe poteſt accipere eſſe ſimpliciter, quia in hoc nulla eſt contradictio: ſed corpus Chriſti poteſt ſimpliciter habere exiſtentiam realem ſub modo ſacramentali, vt fides de facto docet; ergo poſtquam non fuit, vel poſt ſuū non eſſe, potuit ſub ſacramento incipere eſſe ſimpliciter.

Sed dices, id fieri nō poſſe, quia hic modus eſſendi in ſacramento dependet à modo eſſendi naturali. Sed de hoc dicemus in concluſionibus, in quibus iterum redibit de hac re ſermo. His poſitis, ſit

Concluſio prima. Modus eſſe naturalis corporis Chriſti, & ſimiliter ſacramentalis neceſſario, & intrinſece ſupponunt eſſe ſubſtantiale eius. Hæc Concluſ. patet ſatis ex ſecundo notab. eſtque etiam euidenter vera.

Secunda Concluſio. Exiſtentia corporis Chriſti ſub modo ſuo naturali, & extenſo, nullo modo pendet ab ea

dem

dem exiſtentia ſub modo ſacramentali, ſeu vt alijs verbis vtar, naturalis præſentia corporis Chriſti ſeu localis nullo modo pendet à ſacramentali. Probatur, quia nullam habet cum eo connexionem, cum ante inſtitutionẽ huius ſacramenti corpus Chriſti habuerit ſuum naturalem modum eſsẽdi, ſeu ſuam naturalem præſentiam; & poſt diem iudicij eandem habiturum ſit, quoniam nullum Euchariſtię erit ſacramentũ. Concluſio eſt de fide tenenda.

Tertia Concluſio. Exiſtentia corporis Chriſti ſub modo ſacramentali non pendet neceſſario, & eſſentialiter ab exiſtẽtia eius ſub modo ſuo naturali & quantitatiuo, vnde poſſibile eſt corpus Chriſti eſſe ſub modo ſacramentali, quin ſit ſub modo ſuo naturali: probatur Concluſio, quando exiſtẽtia aliqua eſt indifferens ad duos modos, ſicut poteſt ſimpliciter haberi ſub vno, poteſt ſimpliciter haberi ſub alio: ſed exiſtentia corporis Chriſti ſimpliciter ſeu realis indifferens eſt ad iſtos modos, ſ. naturalem & ſacramentalem: ergo poteſt haberi ſub iſto, licet non ſub alio. Quod confirmatur per ea, quæ tertio notab. dicta ſunt. Sed quidam dicunt, ait Scotus, quod maior intelligitur, quãdo neuter modus dependet ab alio, & hic modus ſacramentalis dependet à modo naturali, qui eſt primus exiſtendi modus. Contra hoc arguit ſic Scotus: Exiſtentia ſub modo naturali nõ eſt de eſſentia exiſtentiæ ſub modo ſacramẽtali, nec eius cauſa; ergo hæc non dependet ab illa. Prima pars antecedentis patet, quia ſi modus exiſtendi naturalis eſſet de eſſentia modi ſacramentalis, res Euchariſtiæ haberet hic modũ exiſtẽdi naturalem, ſ. extenſiuum, quem haberet ſi eſſet de eſſentia exiſtentiæ ſeu modi exiſtendi ſacramentalis: quia omne habens aliquid habet illud, quod eſt de eſsẽtia illius. Secũda pars probatur, quia Deus eſt cauſa immediata corporis Chriſti exiſtẽtiæ in ſacramento, ergo corpus ſub naturali exiſtentia non eſt cauſa ſacramentalis exiſtentiæ. Item Euchariſtia non dependet ab eo, quod nec eſt ſacramentum, nec pars ſacramẽti, nec res aut cauſa eius: ſed exiſtentia ſub modo naturali non eſt hic ſacramentum, nec pars ſacramenti, vt patet, nec res ſacramenti, imo res ſacramenti eſt exiſtentia ſub alio modo diſparato, nec eſt cauſa eius, quia ſolus Deus eſt illius cauſa; igitur, &c. Et confirmatur, quia põt Deus ſine quocunq; cauſato non intrinſeco alicui illud cauſare; ſed exiſtentia ſub modo naturali non eſt intrinſeca Euchariſtiæ; ergo poteſt Euchariſtia & quo ad ſignum, & quo ad ſignificatũ cauſare, quin prius corpus Chriſti habeat eſſe ſub modo naturali.

Ad maiorem confirmationis poſſet quis dicere, intelligendum eſſe de abſoluto, nõ vero de reſpectu aliquo, quia reſpectus cum pendeat à fundamento & termino, ſine eis fieri haud poteſt: at Euchariſtia includit reſpectũ, cuius terminus eſt exiſtentia corporis Chriſti ſub modo naturali. Reſpondet Scotus, quod licet eadem exiſtentia ſit ſub duobus modis; ſ. naturali & ſacramentali, tamen non eſt terminus relationis incluſæ in Euchariſtia, vt eſt ſub modo ſuo naturali, ſed ſub alio modo diſparato, ſ. ſacramentali, ſpecies enim ſub qua corpus Chriſti ſacramentaliter continetur, dicit relationem non ad idem corpus, prout in cælo eſt ſub modo quantitatiuo & exten-

extēſo, ſed prout indiuiſibiliter eſt totũ in hoſtia, & totum in qualibet parte eius; quocirca Euchariſtia nō pēdet ab exiſtētia corporis Chriſti ſub modo naturali, ſeu prout eſt modo quantitatiuo & extenſo, licet bene ab exiſtētia abſolute ſumpta, quæ neceſſario præſupponitur, ſaltem natura modo ſacramentali, quia prius eſt rē eſſe ſecundũ ſuum eſſe ſubſtantiale, quā ſubſit eſſe accidētali, vel illud recipiat. Caietanus vbi ſupra reſpondet argumento Scoti, negando exiſtentiā corporis Chriſti eſſe indifferentē ad modum naturalē, & ſacramentalē, quia ita de ſe inquit, determinatur ad modum naturalē, ſicut ad eſſe ſe ipſum. Sed miror Caietanũ ita decipi, nam ſi modus naturalis corporis Chriſti eſt modus quantitatiuus & extenſus in ordine ad locum, qua ratione poteſt ad illud determinari, ſicut ad eſſe ſe ipſum; ſi ita eſt; ergo non poteſt etiā per diuinam potentiā eſſe ſine tali modo, ſicut nec abſque ſe ipſo: at videmus in Euchariſtia eſſe ſine tali modo, vt de fide tenemus; igitur, &c. profecto Caietanus non intelligendo Scotum, per modum naturalem intellexit modum intrinſecum, ſeu potius eſſe naturale ipſius corporis; aut ſi aliud intellexit, vel modum illum quantitatiuum, errat ſine dubio.

Ex hac concluſione infert Scotus duo ſectaria. Primum eſt ante Incarnationem potuiſſe ita vere eſſe Euchariſtiam, ſicut nunc eſt, non ſolum quātum ad ſignificationem, ſed etiā quātum ad rem ſignificatam, quod patet per rōnē poſitā ī fine vltimi notabilis.

Sed dices forſitā, quod quia res incipit eſſe ſub ſacramento, oportet quod panis vel prius recipiat illud alibi. quia inceptio rei in ſe ſeu ſimpliciter præcedit inceptionē ſui in alio: ſed inceptio rei ſub modo naturali, eſt inceptio rei in ſe; ergo prius incipit eſſe in ſe quā in alio; igitur &c. Hæc obiectio facile exploditur, quia licet res prius habeat eſſe quā ſit in alio, nō tñ oportet qđ id fiat prius tempore, ſed ſimul tempore pōt incipere eſſe, & eſſe in alio: ſicut ſimul tempore gignitur res, & eſt in loco: Sic accideret in noſtro caſu, quod corpus Chriſti ſimul tēpore inciperet eſſe, & eſſet ſub ſacramēto, licet illud ſupponatur huic ordine naturæ, ſic res prius habet eſſe in ſe, ꝙ eſt habere eſſe ſimpliciter, quam in alio, etſi non prius tempore, ſed natura, neq; eſſe rei in ſe & ſimpliciter eſt eſſe rei ſub modo illo naturali, ſed eſſe abſolute ſumpto, præſcindēdo ab hoc & illo modo exiſtendi; tum etiā quia ſi corpus Chriſti æque exiſtentiā realem habet ſub iſto modo, ſicut & ſub illo, & illa non dependet ab alio modo exiſtendi, ex Secunda Cōcluſione; ſequitur qđ pōt ſimpliciter incipere ſub iſto mō ſacr̄li abſq; hoc qđ incipiat eſſe ſub modo hoc naturali: quo dato, haberet eſſe in ſacr̄o ante Incarnationē in vtero, ſeu prius q̄ in vtero Virginis habuiſset eſſe ſub mō naturali.

Sed contra obijcio, quod ſequitur maximũ inconueniens, ſ. quod tunc corpus īcepiſſet eſſe poſtquā fuit, quia in Incarnatione incepiſſet illud corpus eſſe, tamen prius fuiſſet vere, ſi Euchariſtia vera præceſſiſſet. Reſpondetur ſecundũ Scotum, & ea, quę ſupra dicta ſunt notab. vltimo, qđ ſequela eſt nulla; rō eſt, quia habēs eſſe ſimpliciter ſi incipit eſſe ſub alio modo, non incipit eſſe ſimpliciter, ſed ſecundum quid: vnde corpus Chriſti in illo caſu incipiens eſſe ſub ſacramento, haberet eſſe ſimpliciter; ſi uero ſanguis;

Virginis diuina potentia conuerteren tur in ipſum, inciperet tunc eſſe ſecũdum quid.ſ. ſub modo naturali; itaq; illa inceptio corporis in vtero Virginis ſub modo naturali non eſſet inceptio eſſe ſimpliciter ipſius corporis, quia præhaberet, ſed inceptio ſecundũ quid. Vnde ait Scotus quod illa formatio corporis non eſſet tũc inceptio corporis, niſi ſecundum quid, ſicut modo inceptio panis in corpus Chriſti nõ eſſet inceptio corporis, niſi ſecundum quid; & tota, inquit, rõ eſt, quia quod ſic incipit, præhabet eſſe ſimpliciter. Ex quo collige contra Caietanum, Scotum nunquam ſenſiſſe quod corpus Chriſti potuerit eſſe ſub Euchariſtia, antequã haberet eſſe ſimpliciter, vel quin haberet eſſe ſimpliciter, hoc .n. vt ſupra diximus, oĩno repugnat, & contradictionem inuoluit.

Secũdum ſectarium eſt, quod poſt Incarnationem poſſet corpus Chriſti deſinere ẽt ſub modo naturali, & manere vere Euchariſtiam, & quantum ad veritatem ſigni, & quantum ad veritatem ſignati & contenti. Et probatur, quia ſi ad corpus Chriſti realiter contineri in Euchariſtia, non neceſſario ſequitur corpus illud habere exiſtentiam ſub modo naturali; ergo primũ potuit fieri ſine ſecundo, ſiue præcedendo modum naturalem eſſendi corporis, ſiue remanendo poſt deſtructionem illius.

Sed contra hoc obijcitur, quod idẽ corpus poſſet deſinere eſſe poſtquam deſiuiſſet eſſe, nã ſi deſineret eſſe ſub modo naturali, & manere ſub Euchariſtia, iã ſemel deſiuiſſet eſſe: ſi vero deſineret eſſe poſtea ſub Euchariſtia, deſineret tunc eſſe poſtquã deſiuit eſſe, cũ erat ſub modo ſuo naturali. Reſpõdeo, quod deſitio corporis ſub modo naturali vel ſacramentali manente ſub altero, non eſt deſitio ſimpliciter, ſed ſm̃ quid; itaq; cum deſineret eſſe ſub modo naturali, manens ſub ſacramentali, illa deſitio eſſet ſecundum quid; ſ. ſub illo, non vero ſimpliciter, quia eius eſſe ſimpliciter maneret ſub Euchariſtia; at quod deſinat eſſe aliquid poſt deſitionem eius ſecundum quid, nullum eſt inconueniens.

Quarta Concl. Iſtæ propoſitiones ſunt concedendæ. Prima eſt. Non eſt ſimpliciter neceſſarium, ꝙ ſi corpus Chriſti eſt ſub modo naturali, ꝙ ſit ẽt ſub mõ ſacramentali, vt patet ex prima concluſione. Secunda. Non eſt abſolute neceſſariũ è conuerſo, ꝙ ſi corpus Chriſti ſit ſub modo ſacramẽtali, ſit ẽt ſub modo naturali, vt patet ex ſecunda cõcluſione. Tertia. Potuit corpus Chriſti Domini eſſe prius ſub ſacr̃o, ſi per conuerſionẽ panis in ipſum ibi prius produceretur, q̃ eſſet ſub modo naturali, vt ex dictis patet. Quarta. Si corpus Chriſti primo accepiſſet eſſe ſub Euchariſtia, potuiſſet poſtea p cõuerſionẽ ſanguinis Beatiſ. Virginis in illud fieri in eius vtero ſub modo naturali, ſed eius inceptio ſub hoc modo non eſſet inceptio ſimpliciter, ſed ſm̃ quid, ſicut modo inceptio eius ſub ſacr̃o non eſt inceptio ſimpliciter, ſed ſm̃ quid. Quinta. Abſq; cõtradictione põt fieri, vt corpus Chriſti deſinat eſſe ſub modo naturali, ſub quo eſt in cælo, & ꝙ maneat ſub ſacr̃o, & è contra: hæc omnia patent ex dictis in prima & ſecunda concluſione.

Ad argumenta in principio articuli poſita.

AD rationẽ eius in cõtrarium, & ad eius confirmationẽ patet ſatis ex dictis, exiſtentiã corporis Chriſti ſub ſacramento nullo modo pendere

ab

ab exiſtentia eius ſub modo naturali, ſicque ſit ſatis argumento.

ARTICVLVS III.

An partes & proprietates, quæ Chriſto conueniunt exiſtenti in cælo, conueniant exiſtenti ſub ſacramento.

Quæſtionem hanc diſputat Scotus in 4.d.10.q.4. quam Doctores Scholaſtici tangunt eadem diſtinctione, licet non ſub eiſdem terminis, ſed inquirendo, an totus Chriſtus cũ anima, corpore, & accidentibus ſit in Euchariſtia? S.Tho.3.par.q.36.art.1.2.3.&4.Alenſ.4.p.q.10.

Pro intelligentia huius quæſtionis, in qua, Sanct. Thomas, & Scotus idem ſentiunt, aduertendum, non inquiri in ea, an neceſſarium ſit, quod ſi Chriſtus modo naturali exiſtat, vt re vera exiſtit in cælo, ſit neceſſarium, quod exiſtat ſub ſacramento, vel è cõuerſo, quia iam de hac quæſtione art. præcedenti egimus; ſed ſolum quæritur, an ſuppoſita exiſtentia eius ſub vtroque modo naturali, ſcilicet, & ſacramentali, neceſſariũ ſit ipſum habere in ſacramento omnia, quæ inſunt ei, & conueniunt in cęlo exiſtenti ſub ſuo modo naturali.

Secundo obſerua, quod in ſacramẽto poteſt aliquid contineri duob. modis: vel primo & ex vi ſacramenti; vel concomitanter ſeu per cõcomitantiã. illud continetur primo, & ex vi ſacramenti, quod primo per verba conſecrationis ſignificatur; quia vero per verba cõſecrationis panis id, quod primo ſignificatur, eſt corpus, ideo corpus Chriſti ſolum eſt ſub ſpecie panis primo, & ex vi ſacramenti. Illud vero dicitur eſſe concomitanter ſub hoc ſacramento, quod eſt coniunctum ei, ꝙ primo ſub eo continetur, v.g. ſub ſpecie panis continetur primo, & ex vi ſacramenti corpus Chriſti ſolum, cętcrum, quia illud corpus re ipſa viuit & ſanguinem habet, ideo anima & ſanguis ſunt ſub illa ſpecie per concomitantiam, quia vero ſanguis ſolus eſt primo, & ex vi ſacri . . . ſpecie vini conſecrati, nec tamen eſt ſeparatus à corpore, quia in cælo nã viueret, ideo ſub ea corpus, aĩa, & alia corpori coniuncta, ſunt concomitantia.

Tertio obſerua, quod quæſtio vel põt intelligi de potẽtia ordinaria Dei, vel abſoluta, an ſi ſine contradictione fieri poſſit, quod corpus Chriſti ſit, v.g. quantũ in cęlo, non vero in ſacramẽto. Circa primum ſenſum fuerunt aliqui, vt refert S.Bonauẽ. d.10.ar.1.q.1. qui aſſeruerunt, corpus Chriſti Domini eſſe de facto ſine quantitate & alijs accidentib. tum quia hæc nihil faciũt ad finẽ huius ſacri, qui eſt cibare; tum ẽt quia panis nõ tranſit in corpus Chriſti, niſi ſm̃ ſubſtantiam, cum eius accidentia maneant, & conſequenter corpus Chriſti nõ eſt ſub ſpecie panis niſi ſm̃ ſubſtantiã. Sed hęc ſnĩa, vt inquit S.Doctor, licet erronea non ſit, eſt tñ errori proxima: rõ eſt, quia etſi ſubſtãtia corporis poſſit intelligi eſſe ſine quãtitate, & alijs accidentib. nunquã tamen intelligitur bene eſſe ſine eis, corpus vero Chriſti ſub ſacro bene ſe habet. Præterea quia licet ſubſtantia poſſit abſtrahi à quantitate, tamen ꝙ corpus viuat, & ſit organicũ, & non ſit quantũ, nec eſſe, nec intelligi põt. Durando tribuitur præfata ſnĩa, negat.n. quantitatẽ corporis Chriſti in Euchariſtia eſſe, ſed ſolã ſubſtãtiam nudam, ſeiunctã ab ea, vt ab oĩbus accidentib. quę in ea immediate ſubijciuntur. Nominales ẽt aſſerunt, ſubſtantiã corporis Chriſti eſſe ſub ſacro ſine quantitate; ſed eſt differentia inter eos & Du-

ſanguinem, quia poſſibile fuit totum ſanguinem fuiſſe ſeparatum à corpore Chriſti: at ſi tunc fieret conſecratio, fuiſſet ſub ſpecie panis eadem res, quæ modo; ergo non includit ſanguinem. Nec includit accidentia, quia iſta non ſunt de ſubſtantia & integritate corporis; corpus ergo continet materiam & formam corporeitatis, & partes eſſentiales, prout ſunt primum perfectibile ab anima, ſicq; eſt corpus organi cum continens tanquã partes integrales, oſſa, & carnes, & neruos, & omnia, quæ ad integritatẽ corporis organici, vt ab anima perfectibilis, pertinent.

Quinto aduertendum ex dictis articulo primo huius controuerſiæ, quod abſoluta non variantur propter variationem reſpectuum vbi, vel ſibi ſimilium, quia priora à poſterioribus re ipſa diſtincta non variantur propter variationẽ poſteriorũ: & abſoluta priora ſunt reſpectibus vbi; igitur ad eorum variationem non variantur.

Et confirmatur, quia vnico manente fundamento, & non variato, & non multiplicato, poſſunt fundari in eo diuerſi reſpectus, maxime extrinſecus aduenientes; ergo non variata quantitate, vel alio abſoluto in corpore Chriſti, poſſunt multiplicari, & multiplicantur diuerſi reſpectus vbi, in eo fundati. Ex quo hic arguitur abſolutum naturaliter prius ineſt eſſe, cui ineſt, quam reſpectus in eo fundatus, & maxime extrinſecus, & conſequẽter adueniens: ergo in illo priori, antequam intelligatur corpus Chriſti habere reſpectum nouum in Euchariſtia, habebat quãtitatem, qualitatem, & omnia abſoluta, quę ſunt ĩ eo, quia nec variantur, nec multiplicantur illa priora abſoluta propter variationem & multiplicationem vbi, & reſpectuũ ſimilium, aliter enim ſequeretur, contradictoria eſſe ſimul vera de eodem, ſcilicet, quod idem corpus Chriſti ſit quantum, & non quantum; nam in cœlo eſt quantum, variata vero quantitate in Euchariſtia, eſſet non quantum: Et re vera ſi fieri poſſet, vt variato ſolo vbi variarentur abſoluta inhærentia corpori Chriſti, abſolute & ſimpliciter eſſent vera illa duo contradictoria. Probatur, quia eſſent vera de eodem, & ſecũdum idem, iſta duo, ſcilicet, quantum & non quãtum, de corpore Chriſti ſecundum quantitatem; nec oportet addere ad idem, quia illud prędicatum eſt abſolutum.

Dices, quod illa affirmatio & negatio inſunt eidem ſecundum diuerſa vbi, vel diuerſas præſentias. Contra, quia ſicut affirmatio iſta non eſt nata ineſſe ſecundum vbi, ita nec negatio oppoſita; & poteſt ſic argui: de eodem ſecundum idem non ſunt ſimpliciter vera contradictoria, nec oportet addere ad idem, quia ſermo eſt de formis abſolutis: ſed ſi corpus Chriſti hic non habet quantitatem, & abſoluta alia, & ibi habet; ergo duo cõtradictoria ſunt ſimul vera, quia hic inueniuntur illæ tres conditiones vel quatuor, idem, ſimul, ad idẽ, & ſecundũ idem: tene ergo tanquã certum & indubitatum, ꝙ ſi corpus aliquod per Dei potẽtiã ponitur in duob. locis, ꝗcũq; formã abſolutã hẽt in vno loco, hẽt & ĩ alio, alias .n. duo cõtradictoria erũt ſimul vera; quocirca nec p Dei potẽtiã id fieri põt.

Nec obſtat dictum Scoti vbi ſupra in fine quaſi argumentorum principaliũ, aſſerentis, quantitatẽ corporis Chriſti poſſe eſſe pręſentem in cælo, quin ſit præſens in Euchariſtia, quia aliud eſt quantitatem eſſe inhęrẽtem,

& informantem, aliud eſſe præſentē: primo modo ſi habet quantitatem vt inhærentem & informantem in cęlo, eandem vt inhærentem & informantem habet in ſacramento, ſed non neceſſario vt præſentem: & hoc ſenſit ibi Scotus. His ita conſtitutis,ſit

Concluſio prima. Totum corpus, totaque eius ſubſtantia eſt ſub hoc ſacramento, & ſub ſingulis eius ſpeciebus.Probo ex diffinitionibus Eccleſię, nam in Concilio Conſtantienſi,ſeſſio. 13.& Baſileenſi,ſeſſ.30.dicitur veritatem hanc firmiſſimè & ſine dubitatione eſſe tenendam:idem traditur in Concilio Florentino ex decreto Eugenij:& diffinitur in Concil.Triden.ſeſſ. 13.ca.3.& can.primo,&3.& ſeſſ.31. & habetur etiam in cap. Qui manducat, cap. Singuli, cap. Vbi pars, & alijs,de conſecratione d.1.Eandem veritatem explicuit D.Auguſtinus in homil. quam refert Beda 1.ad Corinth. 10.& Euſebius Emiſſenus hom.quinta, de Paſchate. Rationibus probatur Concluſio, quia contradictionem inuoluit, quod Chriſtus Dominus totus ſecundum ſuam ſubſtantiam ſit in naturali ſua cōſiſtentia,& quod ſimul ſub Euchariſtia exiſtens non habeat omnia abſoluta ibi, quæ habet in cælo, vt poſtea oſtendemus;ergo ſicut totus eſt in cælo cum anima,corpore,& ſanguine,ſimiliter & ſub ſacramento. Quod vero cōtradictionem implicet oppoſitum, patet, nā tunc poſſet eſſe animatum in cælo, & exanime in ſacramento, & conſequenter eſſet viuū & non viuum ſimul, quæ de eodē ſecūdum idem contradicunt, vt notab. vltimo diximus. Nec dici poteſt, illa prædicata non ineſſe ſecūdum idem, ſed ſecundum diuerſa vbi, quia ſicut affirmatio illa non conuenit corpori ratione ipſius vbi, ſed priusquam ſit in vbi, ita nec negatio oppoſita ei ratione vbi ineſt; quocirca ſi in vno loco corpus viuit, neceſſe eſt, quod in alio loco ſimul exiſtens viuat. Ex qua data decentia etiam probatur Concluſio, quia nullo modo decuit corpus glorioſum & incorruptibile alicubi eſſe exanime, & mortuum, neque rerum naturis eſt conſentaneum, vt corpus alicubi viuum, alibi vero ſit ab anima ſeparatum, neque quod corpus animatum & ſenſitiuum ſit exangue; ſicut ergo ſub qualibet ſpecie eſſentiales partes humanitatis Chriſti ſunt etiam inter ſe vnitæ, alias non viueret, & conſequēter ibi eſt totus Chriſtus, cum à tota natura humana vnio ad verbum nunquam ſeparetur; itaque in hoc ſacramento ſunt omnia abſoluta, etiam accidentia, quæ Chriſtus habet in cælo. Sed inquiramus, quomodo hæc ſint ſub ſacramento, ad quod ſit

Secunda Concluſio. Ex vi verborum ſub panis ſpecie continetur corpus Chriſti Domini. Concluſio eſt de fide diffinita in Concil. Trident. ſeſſ. citata canon. 3. vbi ſic habetur: Semper hæc fides in Eccleſia fuit, ſtatim poſt conſecrationem verum Domini noſtri corpus, verumque eius ſanguinem ſub panis & vini ſpecie, vna cū ipſius anima ac diuinitate exiſtere; ſed corpus quidem ſub ſpecie panis, & ſanguinem ſub ſpecie vini, ex vi verborum: ratio ad hoc ea eſt, quia id primò ex vi verborū eſt ſub ſacramento, quod primo per verba conſecrationis ſignificatur: ſed per verba, quibus panis conſecratur in corpus Chriſti,primo ſignificatur corpus Chriſti Domini, vt patet ex ipſiſ-

met

met verbis, Hoc eſt corpus meum; igitur ex vi ſacramenti corpus Chriſti Domini ſub ſpecie panis continetur. Tota difficultas eſt in explicando, quid nomine corporis Chriſti ſignificetur & imputetur, quod ſatis ex ſupra dictis notab. quarto, patet, includit enim materiam & formam corporeitatis, & totum corpus organicum ab anima perfectibile, vnde includit oſſa, carnem, neruos, & alia, quæ corpus organicum ab anima informandum includit. Illud etiam eſt verum, cæpiſſe eſſe ſub hoc ſacramento naturam omnium partium organicarum, quæ erant in corpore Chriſti, cum primo illud inſtituit; & hoc ex vi ſacramenti, quia corpus Chriſti, vt ſignificatum per conſecrationis verba, hæc omnia includit, quia illa particula (meum) determinat corpus humanum, quod intrinſece includit quod ſit organicum. Præterea, quia proprie caro non intelligitur ſine organizatione: at ſub ſpecie panis ex vi verborum proprie & vera caro continetur, iuxta illud: Caro mea vere eſt cibus; ob idque ſancti dicunt indifferenter panem virtute verborum in corpus vel carnem Chriſtum conuerti, vnde eſt illud Ambroſij: De pane fit caro Chriſti; quæ interdum totum corpus hominis ſignificat, iuxta illud: Caro mea requieſcet in ſpe; atque adeo caro & cæteræ corporis partes, ex vi verborum ſub ſpecie panis continentur; omnes, inquam, quia corpus ibi non eſt mutilum vel imperfectum, ſed ita perfectum ſicut in cælo.

Sed dices, partes has requiri in corpore viuo, non tamen in mortuo: at hic non eſt corpus viuum ex vi verborum: ergo neque illæ partes. Reſpōdeo negādo ſimpliciter maiorem, quia corpus etiam mortuum, prout ſuo modo humanum eſt, requirit partium integritatem, ne truncum ſit, vel mutilum; illæ ergo partes, quæ ſunt de integritate huius corporis perfecti in vtroque ſtatu, viuæ aut mortuæ, dicuntur hic eſſe ex vi verborum; nam vt ſupponimus, corpus hic præſcindit à mortuo & viuo, & huiuſmodi partes videntur eſſe partes ſolidæ, & aliæ vero, quę dici poſſunt partes fluidæ, vt ſunt humores, non pertinent ad corpus exanime, ſed tantum ad corpus viuum, ad cuius naturalem conſiſtentiam requiruntur: quocirca non eſt neceſſe, huiuſmodi partes eſſe ſub ſpeciebus panis ex vi ſacramenti & verborum.

Tertia Concluſio. Sanguis Chriſti Domini eſt ſub vini ſpeciebus ex vi verborum. Concluſio eodem modo diffinita eſt, ſicut præcedens, & vtriuſque eadem eſt ratio: eſt autem ex vi verborum ſub ſpeciebus panis totum corpus Chriſti, quod habet in cælo exiſtens, ſicut in Euchariſtia in cœna inſtitutum fuit ex vi verborum, ſub ſpecie vini totus ſanguis, quē Chriſtus in ſuo corpore habebat.

Quarta Concluſio. Corpus non eſt ſub ſpecie vini, nec ſanguis ſub ſpecie panis ex vi verborum, ſunt tamen per concomitantiam. Prior huius concluſionis pars ſub formalibus terminis non eſt expreſſe diffinita à Concilio Trident. ſed quatenus ex altera affirmatiua colligitur, qua dicitur ſeſſ. 13. cap. quarto, corpus Chriſti ſub ſpecie panis eſſe ex vi ſacramenti, & ſanguinem ſub ſpecie vini, ſub ſpecie vero vini corpus eſſe per concomitantiam, & ſanguinem ſimiliter ſub ſpecie panis. Idem ſenti-

quia veriſſime diceretur de illo corpore iacente in ſepulcro, Hoc eſt corpus Chriſti; idem eſt in ſanguine manifeſtum, nam ſanguis effuſus vere & proprie dicitur ſanguis Chriſti, vel ab ipſo Chriſto vere vocaretur ſanguis meus: Quod ſi de ſanguine admittitur, quod in triduo potuerit conſecrari, cur de corpore non concedetur? Nec vlla veriſimilitudine dici poteſt, quod tunc in hoſtia eſſet corpus viuum, tum quia traditioni Doctorum opponitur, tum quia cõtradictionem inuoluit, vt dicemus ſtatim. Præterea quale tunc eſſet illud corpus, glorioſum ne, an mortale?

Septima concluſio. Ex vi verborum eſt ſub ſpecie panis conſecrati aliqua forma ſubſtantialis, quatenus ſufficiens eſt ad conſtituendum corpus organicum humanum, quæ licet ſecundum hanc rationem præſcindat a propria ratione animæ, non tamen præſcindit a ratione formæ corporeitatis, quæ ponitur a Scoto, ſed illam includit. Concluſio hæc ſatis patet ex ſupra dictis.

Octaua concluſio. Quantitas & reliqua accidentia, quæ quantitatem cõſequuntur, vel materiam diſponunt ad hanc formam, ſunt in hoc ſacramento non ex vi verborum, ſed per concomitantiam. Prima huius concluſionis pars probatur, quia tranſubſtantiatio, quæ fit virtute verborum, non terminatur ad quantitatem, vel alia accidentia, ſed ad ſolam ſubſtantiam corporis Chriſti; ergo non ſunt hic accidentia ex vi verborum, ſed ſola ſubſtantia. Conſequentia tenet. Antecedens probatur ex terminis tranſubſtantiationis a quo, quia quod conuertitur in corpus Chriſti eſt ſola panis ſubſtantia, quia quãtitas & alia accidentia; quæ eam ſaltem conſequuntur, manent; ergo tranſit per ſe in ſubſtantiam, & non in quantitatem. Secunda pars probatur, quia ſuperius oſtendimus, duobus tantum modis eſſe aliquid ſub ſacramento; vel ex vi verborum, vel per concomitantiam; ergo ſi quantitas & alia accidentia non ſunt ibi ex vi verborum; ſequitur quod ibi ſint per concomitantiam, ſuppoſito quod ibi ſint, vti res ſe habet.

Sed obijcies contra concluſionem, quia corpus organicum eſt, vt diximus, ſub ſacramento ex vi verborum: ſed corpus organicum in ſuo intrinſeco conceptu includit quantitatem, & alia accidentia; igitur &c. Probatur minor, quia includit membrorum diſtinctionem in figura, raritate & denſitate, atque adeo in quantitate & magnitudine. Reſpondeo, quod duplex eſt organizatio: vna ſubſtantialis, altera mere quantitatiua; prior eſt ex vi verborum, non poſterior; prior poteſt explicari tam ex parte formæ quam materiæ: ex parte formæ, quia cum illa ex Scoto ſit diuiſibilis & extenſa per partes in partibus materiæ, conſiſtit in hoc, quod non omnes partes talis formæ ſunt eiuſdem rationis, ſed partialiter diuerſæ; ex quo prouenit, quod in diuerſis partibus materiæ diuerſas diſpoſitiones requirant. Ex parte vero materiæ intelligi aliquo modo poteſt hæc organizatio, quia maior multitudo materiæ intelligitur eſſe in vna parte, quam in alia, quæ diuerſitas intelligi poteſt ſine quantitate.

Nona cõcluſio. Verbum diuinum eſt in hoc ſacramento aliquo modo, & titulo ſpeciali, quo non eſt in alijs rebus, in quibus eſt per eſſentiam, præ-

præſentiam, & potentiam vna cum Patre & Spiritu ſancto. Probatur, eſt Verbum in humanitate aſſumpta aliquo ſpeciali modo, quo non eſt in alijs rebus; ergo ſimiliter in ſacramento, in quo tota humanitas aſſumpta & vnita Verbo exiſtit. Antecedens probatur, quia ibi eſt per vnionem hypoſtaticam, non vero in alijs rebus, vel aliqua illarum. Cõſequentia probatur, quia omnia, quæ aliquo ſpeciali vinculo ſunt in humanitate, conſequenter eodem ſunt ſub ſacramento, in quo ipſa exiſtit. Et confirmatur ex Concil. Trident. ſeſſ. 3. cap. 5. vbi habet, diuinitatem eſſe in hoc ſacramento propter admirabilem illam eius cum corpore & anima hypoſtaticam vnionem; ergo ibi eſt ſpeciali titulo, quo non eſt in alijs rebus. Præterea probatur Concilij Epheſini quadam epiſtola ad Neſtorium, vbi dicitur homines accipere in Euchariſtia carnem Chriſti, nec vt communem, nec vt alicuius veri ſancti carnem, ſed vt vere viuificatricem, & ipſius Verbi propriã factam; ergo in Euchariſtia eſt caro Chriſti vt propria Verbi effecta, id eſt, facta propria Verbi per vnionem; ergo eſt in hoc ſacramento vt vnita Verbo; ergo eſt ibi Verbum vt vnitũ. Ex quibus ſequitur, debere eſſe Verbum in hoc ſacramento, & ſimiliter vnionem eius ad humanitatem vno ex duobus modis, quibus humanitas, ſeu ea, quæ humanitate coniunguntur, ſunt ibi aut vt partes, aut vt concomitantia ipſam & partes eius; ſunt autem modi iſti eſſendi vel ex vi verborum, vel per concomitantiam.

Decima concluſio. Verbum diuinum (& idem eſt de eius vnione) nõ eſt in hoc ſacramento ex vi verborum, ſed per concomitantiam. Prima pars probatur, quia verba, quibus de facto Chriſtus cõſecrauit formaliter, nec ſignificant Verbum, nec eius vnionem ad humanitatẽ; nam quamuis fingamus, corpus in ſacramento non habere vnionem ad Verbum, vere poſſet Chriſtus de illo dicere, Hoc eſt corpus meum, quia illud adiectiuum, meum, de rigore ſolum denotat identitatem illius corporis cum corpore, quod ratione vnionis eſt corpus Verbi, non vero denotat corpus illud habere talem vnionem vbicum que exiſtit, neque hoc requiritur in rigore ad veritatem talium verborum. Secunda pars probatur, quia ſi eſt Verbum ſpeciali titulo & modo in ſacramento, & non eſt ibi ex vi verborum; ergo eſt ibi per concomitantiam. Et confirmatur, quia ibi eſt eo modo, quo diuinitas: ſed diuinitas eſt ibi per concomitantiam, & non ex vi verborum. Maior probatur, quia eodem titulo eſt in humanitate; Minor patet ex Concil. Tridentino, ſeſſ. 13. cap. 3. Neque ad hoc ſequitur, quod Verbum diuinum nouam acquirat præſentiam, ſed ſolum quod ibi incipiat eſſe per corporis præſentiam, ſeu humanitatis ſibi vnitæ: ratio enim noua illa exiſtendi ſub ſacramento non requirit nouam Verbi præſentiam; ratio vero eſſe poteſt, quia licet & hęc pręſentia re vera ſit neceſſaria, tamen ex ſe ſupponitur ex naturali immenſitate Verbi, & adeo ſtricto vinculo vnita eſt Verbi perſona humanitati, quod ſi alibi non eſſet, per impoſſibile poneretur ſub ſacramento per cõcomitantiam non minus quam anima. Tandem concluſio confirmatur, quia ex vi formalis & præciſæ ſignificationis verborum non eſt neceſſe, vt id, quod eſt ſub accidentibus panis, ſit

Deus,

Deus,quia uerba hoc non ſignificant; ergo non eſt ibi diuina perſona ex ui verborum.

Sed obijcitur contra cõcluſionem: Corpus,quod ponitur ſub ſacramento ex vi uerborum, eſt intrinſece ſubſiſtens: ſed non eſt ſubſiſtens niſi per ſubſiſtentiam Verbi; ergo,&c. Reſpõdetur negando maiorem, non enim eſt ſubſiſtens prout illa voce ſignificatur,ſed tantum eſt pars quædã ſubſtantialis naturæ ſubſiſtentis;corpus enim pars eſt humanitatis, uere enim humanitas dicitur, & à compoſito ex corpore & anima,tanquam ex partibus,& quamuis concedamus,in re ipſa numquam eſſe poſſe naturam corporis ſine aliqua ſubſiſtentia, non inde fit, ſubſiſtentiam formaliter ſignificari,aut fieri ex ui uerborum, ſed ſolum neceſſario cõcomitari ueritatem & efficaciam eorum.

Vndecima Concluſio. Pater & Spiritus ſanctus non ſunt in Euchariſtia ex ui uerborum,nec per concomitantiam. Probatur prima pars, quia id continetur in Euchariſtia ex ui ſacramenti,quod principaliter per conſecrationis uerba ſignificatur:ſed nec per uerba conſecrationis panis uel uini ſignificatur pater & Spiritus ſanctus; ergo ibi non ſunt ex ui ſacramẽti.Secundo,id eſt hic primo & ex ui ſacramenti,in quod fit conuerſio panis: ſed nullo modo fit in Patrẽ & Spiritũ ſanctum, ſed ſolum in ſubſtantiã corporis Chriſti,& eius ſanguinem;ergo hæc ſola ſunt ibi ex ui ſacramenti. Secunda pars probatur, quia ea ſunt per concomitantiam in hoc ſacramẽto,quæ ſpeciali uinculo ſunt colligata humanitati,nec ſunt in ea niſi per illa pſum generalem ſeu ſpecialem per gratiam,ut in ſanctis; ergo nullo modo ſunt ibi per concomitantiam.Conſequentia, cum maiori patet: Minor vero probatur, quia ſi aliquo ſpeciali uinculo humanitati connecterentur, maxime uinculo unionis hypoſtaticę,quo ei uinculatur Verbum:ſed hoc dici nequit, quia ſolum Verbũ ei vnitur hoc modo,nec per ſe,nec per accidens ad talem unionem requiruntur, quia Verbum vt hypoſtaſis diſtincta ab eis vnita eſt humanitati; ergo ipſi, ſcilicet Pater & Spiritus ſanctus ad ipſum nullo modo pertinent. Ex dictis collige, Verbum & diuinitatem eſſe in hoc ſacramento per concomitantiam ratione vnionis humanitatis, à qua nunquam ſeparatur, ſed Patrem & Spiritum ſanctum ſolum,ut in alijs rebus,uel ut ſancti, per operationem ſpecialem.

Duodecima Conclu. Suppoſitione facta,quod Chriſtus Dominus, ſicut res ſe habet,eſt in cælo, & in ſacramẽto, quæcumque forma abſoluta ineſt ei in cælo, neceſſario neceſſitate conſequentiæ, ineſt ei in ſacramento, ita quod implicat contradictionem, illã habere in cęlo,& quod illam non habeat in ſacramento. Probatur, quia duo contradictoria non poſſunt eſſe ſimul uera: ſed ſi in cælo idem corpus haberet unam formam, & nõ in alio, ſequeretur,quod eſſet ſimul uera; ergo implicat,quod ſi aliquam formam habet in cælo abſolutam, quod illam non habent ſub ſacramento, & è contrario. Probatur ſequela minoris,quia idem numero ſubiectum eſſet, v.g. quantum & non quantum,album & non album,ſimul,eodem tempore, & ſecundum idem.

Dices forſitan, deficere ad contradictionem illam particulam (ad idẽ) id eſt,in ordine ad idẽ, hic autem nõ

ſunt

ſunt illa duo contradictoria ad idem, quia ſunt ſub diuerſis locis, in vno enim loco eſt quantum, in alio vero non, ſicque non contradicunt. Contra, quia quando id ſecundum quod cōtradictoria enunciantur de eodem, & ſimul, eſt abſolutum, non oportet addere ad idem, quia forma abſoluta abſoluitur ab omni reſpectu, quoad incluſionem. Et confirmatur in propoſito, quia forma abſoluta non ineſt ſecundum vbi ipſi modo, ſed priuſquam ſit in vbi idem prius eſt nata ſibi eſſe quam ſubiectum ſit in loco, & ſimiliter eius negatio. Et confirmatur, quod varietas loci ſeu reſpectuũ vbi non tollant veram contradictionem, ſi idem corpus haberet duas ſuperficies, poſſet quidem ſecundum vnam eſſe album, & ſecũdum aliam eſſe nigrum ſeu non album, tuncq; non eſſet vera contrarietas, nec cõtradictio, quia non eſſet ſecundum idem: at abſoluta affirmatio & eius negatio, ſi inſunt eidem, in quo nõ eſt differentia, niſi tantum reſpectuum, manifeſtum eſt, quod ſecundum idem inerunt, quia illi reſpectus non poſſunt eſſe ratio, ſecundum quam affirmatio vel negatio inſit, quia reſpectus eſt poſterior naturali abſoluto. Ex his infertur, quod nec per diuinam potentiam fieri poteſt, quod corpus aliquod in duobus locis exiſtens, in vno habeat aliquam formam informantem & inhęrentem, & quod in alio illam nõn habeat ſimili modo. Et hæc eſt ſententia Scoti in 4. d. 10. q. 4. paulo ante ſolut. ad argumenta principalia, eſt tamen contra multos tam antiquos, quàm modernos, quæ manifeſte hallucinantur, vt patet ex nunc dictis, & ex his quæ dicta ſunt notab. 4. Quomodo autem ſit etiam contradictio, quod facta mutatione ad terminum abſolutum circa idem corpus in hoc loco exiſtens, at nõ in alio, in eo etiam habeat formam, quæ eſt terminus mutationis, dicetur ſequenti Controuerſia.

Sed nota bene, quod aliud eſt Chriſti corpus, verbi gratia habere, in ſacramento quantitatem inhærentem & informantem, aliud vero vt præſentem; fatetur Scotus vbi ſupra in ſolut. ad vltimum argumentum, poſſibile eſſe, corpus Chriſti in cœlo habere quantitatem, quia vt in ſacramento exiſtens eam habeat vt præſentem, non tamen quia eam habeat vt inhærentem. Et hoc aliqui non intelligentes arbitrantur vel Scotum ſibi contradicere, vel tenere id eſſe poſſibile, ſcilicet, quod eadem forma abſoluta poſſit ineſſe corpori in cœlo, quin inſit ei in ſacramento; vnde ſi corpus Chriſti eſt quantum in cœlo, ſimiliter erit quantum ſub ſacramento, & hæc neceſſario neceſſitate conſequentiæ ex ſuppoſitione facta, non quidem quantitate vt hic præſente, ſed quantitate vt inhærente & informante. Ex quo infertur, ſecundum Scotum poſſe quantitatem ineſſe corpori Chriſti, & cuilibet alij vbi eſt in aliquo loco, quando eadem illa quantitas dicatur formaliter præſens illi ſpacio; & ratio eſt, quia ille reſpectus præſentiæ eſt intrinſecus adueniens, & non neceſſarius conſequens fundamentum & terminum, ac proinde illis poſitis, poteſt non ſequi ſeu poteſt per Dei potentiã impediri, tanquam effectus contingens ſuæ cauſæ.

Ad

Ad argumenta in principio Controuerſiæ poſita.

AD primum dico, quod quantitas & quantitas non repugnant inter ſe formaliter, ſicut albedo & nigredo; vnde ex hoc non repugnat eſſe ſimul: ſi autem eſt aliqua repugnantia, eſt illa virtualis, quia eius effectus eſt loci repletio, qui tamen effectus poteſt a Deo impediri, & conſequenter facere, quod duæ quantitates ſint in eodem loco, ſicut & duo corpora, nec poſito fundamento & termino relationis extrinſecus aduenientis, neceſſario ponitur reſpectus, ſed poteſt a Deo impediri; ſicut hic impeditur.

Ad ſecundum dicimus, quod ſanguis eſt in hoſtia per concomitantiam, vt ſupra diximus, & in ſpecie vini incipit eſſe ſacramentaliter ex vi ſacramenti, nec incipit eſſe eo modo, quo primo, quia erat ibi per concomitantiam in hoſtia, hic vero ex vi ſacramenti.

Ad tertium dico, quod etſi poſſit ſaluari tota veritas Euchariſtiæ, ponendo ſub ſacramento ſolam corporis ſubſtantiam, tamen neceſſario ponenda eſt cum iis partibus, & qualitatibus abſolutis, quas habet in cœlo, quia aliter fieri eſt impoſſibile; & quamuis eſſet poſſibile, non conueniret ita conſtitui, quia non ita bene ſe haberet tunc in ſacramento ſicut in cœlo, quod diuinam ſapientiam & prudentiam dedecebat.

Finis Controuerſiæ Octauæ.

CON-

CONTROVERSIA NONA.

An quæcumque actio immanens, quæ ineſt Chriſto naturaliter exiſtenti, inſit ibi ſacramentaliter exiſtenti in Euchariſtia?

PArs negatiua probatur, quia non poteſt ſibi ineſſe auditio, viſio, neque aliqua ſenſatio; ergo &c. Conſequentia tenet; Antecedens probatur, quia obiectum non eſt ſibi præſens in debita proportione requiſita ad talem actũ, & hoc loquendo de obiecto, quod eſt ſibi præſens in cœlo; ergo vt in cœlo videt illud ſibi præſens, non vero in ſacramento.

Secundo, quia modus neceſſario requiſitus in organo ſenſus ad ſenſationem recipiendam eſt extenſiuus ſub quanto, & non aliter receptiuus ſenſationis: ſed in hoſtia non habet talem modum; ergo non poteſt habere ibi talem ſenſationem, quam habet in cœlo.

Tertio, quia inter oculum vt hic, & obiectum vt in cœlo, eſt obſtaculum prohibens multiplicationem coloris, vel lucis. igitur, ſecundo principaliter, quia agens finitum habet ſphæram ſuæ actiuitatis, vltra quam agere non poteſt, vnde ſi ignis, v. g. (vt ſermo etiam ſit de actionibus tranſeuntibus) agit in corpus hic exiſtens, non poterit vllo modo cauſare calorẽ in idem corpus exiſtens Salmanticæ, quia ex hoc ſequeretur oppoſitum antecedentis eſſe verum, ſcilicet, quod agens finitum poteſt agere vltra actiuitatis ſphæram.

In hac Controuerſia ſic procedam, Primo inquiram de quęſito principali. Secundo, an Chriſtus vt exiſtens in Euchariſtia, poſſit per aliquam naturalem virtutem tranſmutare aliquid aliud a ſe. Tertio, an corpori Chriſti in Euchariſtia poſſit ineſſe motus corporalis. Quarto, an poſſit idem corpus vt in Euchariſtia videri oculo corporali. Vltimo ad argumenta in principio Controuerſiæ poſita.

ARTICVLVS I.

An omnis actio immanens, quæ ineſt Chriſto in cœlo, inſit ei ſub ſacramento.

SAnctus Thom. 3. p. q. 81. art. 4. dicit, corpus Chriſti idem in ſubſtantia eſſe in hoc ſacramento & in propria ſpecie, ſed nõ eodem modo, nam in propria ſpecie contingit per proprias dimenſiones circumſtantia corporea, non tamen prout in ſacramento; & ideo inquit, quidquid pertinet ad Chriſtum ſecũdum quod in ſe eſt, poteſt tribui ei, vt in propria ſpecie & in ſacramento exiſtenti, ſicut viuere, mori, dolere, iratum eſſe, vel inanimatum, & cætera huiuſmodi: quæcumque vero conueniunt ei, per comparationem ad extrinſeca corpora, poſſunt ei tribui in propria ſpecie exiſtenti, non tamen prout eſt in ſacramento, ſicut irrideri, conſpui, cruciſigi,

tifigi, flagellari, & cætera huiuſmodi, vnde quidam metrice dixerunt:

Pixide ſeruato poteris ſociare dolorem,
Innatus, ſed non illatus conuenit illi.

Ex quibus infero. S. Thomam idem prorſus ſentire in hac quæſtione, & illa tractata art. vlt. præcedentis Controuerſiæ, concluſione 12. Quocirca explicata opinione Scoti manebit explicata ſententia D. Thomæ. Sentiunt ergo S. Thomas & Scotus partem aſſerentem huius quæſtionis eſſe veram, S. Thom. loco citato, Scotus vero in 4. d. 10. q. 5. & communius ibi Theologi.

Pro intelligentia huius quæſtionis primo notandum ex Scoto vbi ſupra, quod aliquid poteſt alicui ineſſe vt hic dupliciter: vno modo primo, altero modo concomitanter; illud dicitur primo ineſſe alicui, quod ſibi ineſſet ſi nuſquam alibi eſſet niſi hic, v. g. ſi ignis applicatur ligno hic exiſtenti, & ab eo calefiat, tunc calor ei ineſt primo vt hic, quia ita ſibi ineſt, ac ſi nuſquam alibi ſit, quamuis per diuinam potentiam in multis locis eſſet, & in eiſdem ineſſe deſineret, manendo tamen vt hic. Pono aliud exemplum, Chriſtus vt in cœlo videt Beatam Virginem, illa viſio ſibi ineſt primo, vt in cœlo, ſic quod ſibi ineſt etiam ſi alibi non eſſet, vt in ſacramento. Illud vero dicitur alicui ineſſe concomitanter, quod primo ſibi ineſt vt alibi, & ex hoc ſibi ineſt vt hic, propter identitatem ſubiecti & formæ; ſicut ſi per impoſſibile, vel poſſibile corpus Chriſti calefieret in cęlo, calor ibi cauſatus ineſſet ſibi vt in ſacramento, non quia vt ibi inſit primo, ſed quia vt in cœlo primo ſit & conſequenter inſit in ſacramento propter identitatem ſubiecti & formæ cauſatæ. Vel poſito exẽplo in corpore Chriſti, quale erat in cœna, ſicut in naturali modo eſſendi calefiebat, ſed ille calor primo ſibi infuiſſet, vt exiſtenti modo naturali, concomitanter vero in pixide.

Secundo nota, quod operationes immanentes ſunt in duplici differentia: aliæ omnino ſpirituales, vt operationes intellectus & voluntatis, quæ non dependent ab organo; aliæ vero corporeæ, vt omnis ſenſatio tam interior quàm exterior: Et omnes iſtæ operationes iuxta Scotum ſunt qualitates abſolutæ, a quibus vel intelligentes, vel volentes, vel ſentientes dicimur, de quibus egimus latiſſime parte prima Controuerſiarum.

Tertio nota, quod nullum abſolutum deſinit eſſe in aliquo propter reſpectum nouum extrinſecus aduenientem, quia eſt quid prius eo, ipſoque non multiplicato, & eodem manente, reſpectus poſſent multiplicari; cum igitur omnis operatio immanẽs abſoluta ſit forma, propter nullum reſpectum eſſe deſinet in ſuo proprio ſubiecto; ergo ineſt Chriſto vt ſubiecto in cœlo, non deſinet eſſe ei in ſacramento, quia etiam ſub ſacramento nihil aliud addit ſupra corpus Chriſti, quam reſpectum ſimplicis, veræ ac realis præſentiæ ad ſpecies.

Dices forſitan, id verum eſſe de formis abſolutis ſimpliciter, vt eſt calor, frigus: at operatio immanens eſt dependens a potentia & obiecto, & ad hoc reſpectum dicit. Sed contra, ob id non deſinit eſſe forma abſoluta, quia etiam quoad ſuum fieri, calor, frigus, & aliæ formæ abſolutæ pendent ab approximatione agentis ad paſſum, nec ob id deſinunt eſſe abſolutæ;

lutæ; ergo pari ratione licet actio immanens quoad ſuum fieri, pendeat a præſentia obiecti ad potentiam, non hac de cauſa deſinet eſſe forma abſoluta. Præterea, quia licet præſētia obiecti ad potētiam requiratur, vbi primo fit operatio immanens, nō tamen vbi concomitanter fit. Eſt exemplum, ſi corpus Domini in cruce fuit infrigidatum, frigus etiā fiebat in corpore Chriſti concomitanter ſi in pixide remanſit, ad hoc fieri non requirebatur approximatio agentis ad paſſum; ergo a ſimili, iſta qualitas, ſ. operatio immanens, cum ſit in re abſoluta, licet quoad ſuum fieri requirat præſentiam obiecti ad potentiam, tamen hoc non erit niſi vbi primo inſit, non vero vbi fit concomitanter; ergo fieri poteſt concomitanter ſine tali præſentia. Reſpondent aliqui, operationem hāc immanentem magis includere reſpectū quam formas abſolutas, de quibus eſt ſermo, cuiuſmodi ſunt calor, frigus, & ſimilia; ita iſta dicunt reſpectū quoad fieri tantum vbi primo fiunt, ſed poſtquam facta ſunt, eo nō egent: at illa, ſ. operatio immanens eſt in cōtinuo fieri, ac proinde requirit continuam approximationem potentię ad obiectū, & ex hoc videtur magis ei repugnari in fieri ſine tali reſpectu quam calori. Reſpōdeo, quòd licet operatio immanens ſit in continuo fieri, idem tamen non ſequitur, quod nō poſſit ineſſe, & in fieri concomitanter ſine tali pręſentia obiecti & approximatione, nam ſicut calor poteſt infieri in corpore Chriſti in Euchariſtia, ſi incaleſieret primo, vbi naturali modo eſſendi exiſtit, ſine agentis approximatione ad paſſum, vt ibi, ita ſi eſſe caloris eſſet ſemper in fieri, poſſet cauſari in corpore Chriſti in hoſtia ſine tali approximatione agentis, non enim magis requiritur reſpectus ille ad fieri continuum, quam ad fieri tranſiens.

Sed obijcies adhuc, quod reſpectus ad obiectum non ſolum requiritur in operatione, vt cauſetur & fiat, ſed etiam vt terminetur, adeo vt nullo modo poſſit talis operatio eſſe, immo nec intelligi ſine reſpectu ad obiectū, vt terminum; itaque requiretur non ſolum ad cauſationem operationis, ſed etiam ad terminationem eius, ita vt impoſſibile ſit, operationem eſſe, & non terminari ad obiectum, & conſequenter quod alicubi inſit, & quod ibi nō terminetur ad obiectum præſens. Reſpondeo, quod præſentia obiecti eſt neceſſaria ad cauſationem, non vero ad terminationem operationis, ſicut patet de vidente creaturam in diuina eſſentia, cuius viſio non requirit obiectum in propria præſentialitate, vt ad ipſum terminetur, licet requirat ipſum ad ſui cauſationem, niſi adſit cauſa ſufficiens, quæ cauſalitatem eius ſupplet, ſicut diuina eſſentia ſupplet. Colligimus ergo ex dictis, quod operatio immanens, vt forma abſoluta, poteſt fieri concomitanter in aliquo ſubiecto abſque reali præſentia obiecti ad potentiam in loco, in quo concomitanter fit, licet requiratur vbi primo fit. Secundo colligimus, quod ſi talis operatio ineſt corpori vt hic, quia vt hic fit, non deſinet ineſſe eidem corpori, eo quod alio ſpacio ſimul præſens fiat, quia forma abſoluta propter alium & alium reſpectum vbi non variatur, nec deſinet eſſe in ſubiecto, in quo primo fit, & cui primo ineſt, ac conſequenter ineſt eidem concomitanter vbicumque præſens fiat. Idem colligitur de quacumque forma ab-

abſoluta: & ratio eſt, quia ſubiectum eſt idem numero, & forma etiam eadem numero, quia ſi eſt idem ſubiectum, eadem forma inerit ei, vbicunq; conſtituatur, alias contradictio manifeſta ſequeretur. Collige etiam, quod approximatio & debita diſtãtia agentis ad paſſum, vt forma abſoluta in illud introducatur & fiat, requiritur vbi primo inſit, non vero vbi tantum dicitur eſſe cõcomitanter; vnde ſi ponamus idem corpus eſſe Romæ & Salmanticę, vt calefiat primo ſiue Romę, ſiue Salmãticæ, requiritur quod ignis ei approximetur, quia nõ poteſt ignis agere vltra ſphæram ſuæ actiuitatis: cæterũ talis approximatio non requiritur, vbi calor fit concomitanter, quocirca ſi calefit Romæ tale corpus primo, illi oportet eſſe ibi approximatũ ignem, non vero Salmanticæ, vbi tantum concomitanter calefit: Nec inde ſequitur, ignem Romę exiſtentem agere Salmanticæ, licet effectus eius Salmanticę etiam fiat, ſed nõ vt Salmanticæ, ſed etiam vt Romæ, quia non ineſt calor primo corpori vt Salmãticæ, ſed vt Romę, quod aliqui non intelligentes decipiuntur, negantes, ſi idem corpus ponatur in duobus locis, calefieri in vtroque, niſi vtrobique habeat ignem approximatum ſibi: itaque fatẽtur, eo caſu in vno loco idem corpus eſſe calidum, & in alio frigidum, vel non calidum, & ſic duo contraria ponuntur in eodem ſubiecto ſimul, & duo concedunt contradictoria eſſe vera, vt ſupra diximus. Præterea dicunt, quod ſi eo caſu poſito ſit calidũ vtrobique, eſt notum miraculum, quia virtute agentis naturalis vt hic, nõ poteſt effectus ille transmitti in idem ſubiectum exiſtens Salmanticę, non attendentes illum calorem nõ fieri primo Salmanticę, ſed concomitanter ratione idẽtitatis ſubiecti & formæ abſque aliquo nouo miraculo: ſed ſuppoſito primo, eo enim ipſo, quod ignis agit in corpus hic exiſtens, producendo in eo calorem, requiritur, calorem illum ineſſe corpori eidem in omnibus locis, in quibus illud corpus fuerit, quantumuis a ſe inuicem diſtantibus, ratione identitatis tam ſubiecti, quam formæ productæ; & licet præſentia illius caloris ad alia loca poſſit impediri diuina virtute, non tamen quin eidem corpori vbicumque exiſtenti inhæreat, vereque in ſe habeat, quia Deus non poteſt contradictoria facere, ita vt ſint ſimul vera.

Quarto nota, quod vt ſẽſus, qui eſt potẽtia organica, patiatur in receptione ſpecierum, & ſuas exerceat operationes, neceſſarium eſt vt agenti vel obiecto ſit præſens modo naturali, actioni & paſſioni conuenienti, aliter enim nec agere, nec pati poterit, vt de ſe patet: hic autem modus naturalis & proprius potentiæ organicæ, & agentis corporei eſt, vt modo extenſo ſit in loco, ita vt totum organum quãtum correſpondeat toti loco, & pars parti, ſ. vt ſit circumſcriptiue in loco; vnde ſi oculus eſſet in puncto, videre nullo modo poſſet, nec obiectum ſpeciem ſibi in eo cauſare, quia careret proprio ac naturali modo agendi & patiendi, & hoc vbi primo ageret & pateretur: at ita eſſet præſens cuicumque corpori, ac ſi nuſquam eſſet, quod tamen a ratione agendi & patiendi a corpore, quia tale agens vt agat, requirit ſibi paſſum approximatum localiter, & paſſum ſimiliter requirit agens ſibi localiter exiſtenti approximatum localiter, ita quod tam agens & patiens ſint localiter in loco

&

& ſibi approximata. His dictis ſit

Concluſio prima. Chriſto, vt exiſtēti in Euchariſtia concomitanter ineſt omnis operatio immanens, quæ ſibi ineſt primo vt in cælo. Probatur primo, quia ſi oppoſitum eſſet verũ, duo contradictoria eſſent ſimul vera, eſſet enim idem ſimul tempore, & ſecundum idem videns & non videns idē obiectum, & accidens, & non accidens, intelligens & non intelligens, & ſic de alijs operationibus: Sed hoc eſt falſum, quia contradictoria ſimpliciter ineſſent eidem; igitur, &c. Secundo operatio eſt perfectio potentiæ operatiuæ, vt in ipſa conſiſtit beatitudo eius, ipſam etiam conſequitur delectatio ſuæ perfectioni proportionata, vt patet ex 10. Ethic. ergo ſi oculus Chriſti, v.g. vt in ſacramento caret viſione, quam habet in cælo, careret hic ea propria eius perfectione, quæ eſt beatitudo, eo modo, quo viſus dicitur beatificabilis; caret ēt delectatione conſequente illam operationem, ex quo ſequeretur, quod oculus vt hic eſſet miſer, & cum dolore & triſtitia, quia quod tollit delectationem, doloroſum eſt ac triſte; & motus eſſet contra appetitum naturalem ſēſuum, quod haberent eſſe in Euchariſtia. Tertio quia vt notab. 3. diximus late, nulla forma abſoluta deſinit ineſſe ſuo proprio ſubiecto per nouum reſpectum extrinſecus aduenientem: ſed operatio immanēs eſt forma abſoluta, vt latius ibidem probauimus: ergo propter nullum reſpectum ſuperuenientem, ſeu præſentiam ad aliud, deſinit ineſſe ſuo ſubiecto: ſed per hoc, quod corpus Chriſti eſt ſub ſacramento, non habet niſi nouum reſpectum ad ſpecies; ergo propter illum non deſinit ſibi ineſſe quæcumque forma abſoluta, quæ ſibi ineſt, vt eſt in cælo. Adeo vera eſt hæc Concluſio, vt oppoſitum ſecundum Scotum, & veritatem manifeſtam includat contradictionem, quidquid alij moderni dicant. Quarto probatur Concluſ. vt ſupponamus, quod Chriſtus vt in cælo intelligit ad modũ viatoris, tunc ſic: Omnis intellectio, quam haberet, vt in cęlo, haberet vt in ſacramento. Sed tunc non haberet intellectionem intuitiuam ſine ſenſatione; ergo vel dicēdum eſſet, non omnem intellectionem, quam haberet Chriſtus in cælo, ſibi ineſſe vt in ſacramento, vel neceſſario fatendum, ineſſe etiam ſibi ſenſationem, ſine qua illa intellectio intuitiua eſſe nequiret.

Secunda Concluſio. Nulla ſenſatio poteſt primo ineſſe Chriſto, vt in ſacramento. Probatur, quia vt notab. vltimo diximus, vt paſſum corporale patiatur ab agente, neceſſariũ eſt, vt ſit modo tali, qualis ad patiendum per ſe requiritur: ſed talis eſt modus extenſiuus, & quantitatiuus, quo tamen carent ſenſus Chriſti Domini, vt eſt ſub Euchariſtia; ergo non poſſunt pati vt ibi primo; ergō nec ſenſationem habere, quæ non eſt ſine paſſione. Vel aliter, & redit in idem, organum ſenſus nō eſt in corpore Chriſti in Euchariſtia ſub modo illo, qui requiritur ad hoc, vt immutetur ab obiecto, cuiuſmodi eſt modus quantitatiuus; ergo non poteſt pati ab obiecto; ſimiliter ei vt in Euchariſtia non eſt obiectum approximatum, ita eſt enim hic præſens cuicumque corpori vt agenti, ac ſi non eſſet præſens, quia ſic eſt hic ac ſi nuſquam eſſet, tanquam ad rationem patiendi a corpore, quod vt agat requirit paſſum ſub modo ex-

tenſo & quantitatiuo; ergo nulla ſenſatio primo poteſt ineſſe Chriſto, vt in Euchariſtia. Concluſio hæc intelligitur tam de ſenſibus interioribus, quam exterioribus, quia vtrique requirunt ad patiendum modum ſuum naturalem patiendi, qui eſt modus extenſiuus & quantitatiuus in loco, quo tamen omnes carent in Chriſto, vt in Euchariſtia.

Tertia concluſio. Operatio intellectus & voluntatis primo poſſunt ineſſe Chriſto vt in Euchariſtia. Probatur, quia anima Chriſti nunc beata intelligit ſicut Angelus quoad hoc, quia non pendet a ſenſibus, nec ex ſenſibilibus in intelligendo; ergo ſicut Angelus alicubi exiſtẽs poſſet intuitiue intelligere obiectum ſibi in debita proportione præſens, ita & anima Chriſti ibidem exiſtẽs poteſt illud obiectum intueri; ergo anima Chriſti vt hic, poteſt intuitiue intelligere illa intelligibilia, quæ ſunt ſibi vt hic præſentia, vt animam ſacerdotis: hæc autem intuitio ineſt animæ Chriſti vt hic, quia nõ ineſt illi animæ primo vt eſt in cœlo, ſuppoſito, quod immoderata diſtantia impediat intellectionem intuitiuam creatam. Ex hoc ſequitur, quod Chriſtus propter ſuum eſſe in Euchariſtia non tantùm nõ priuatur aliqua operatione, quam habet in cœlo, ſed vt in Euchariſtia eſt habet aliquam operationem primo, quam per conſequens concomitanter habet vt in cœlo, vt puta intellectionem & volitionem cuiuſcumque obiecti, cuius Angelus hic præſens eam haberet, & per conſequens non eſt ad imperfectionem ſuam, quod ſit in Euchariſtia, ſed ad ampliorem perfectionem.

Quarta concluſio. Etiamſi corpus Chriſti vt in Euchariſtia eſſet mortale & paſſibile, nullo tamen modo agens corporale poſſet in ipſum agere, quia agens huiuſmodi requirit paſſum ſub modo quantitatiuo, vt in illud agere poſſit, quo tamen caret corpus Chriſti vt in Euchariſtia. Ex quo ſequitur, quod non poteſt vt in Euchariſtia primo calefieri, vel frigefieri, nec aliquis effectus corporalis abſolutus ab agente naturali poteſt in eo cauſari. Concluſio eſt certiſſima, ſed caue a modernis Theologis, dicentibus, quod ſi corpus Chriſti eſſet mortale in hoſtia, & ibi tantum eſſet, quod non moreretur; numquam verum, inquam, eſt, quod ab agente extrinſeco non poſſet vllo modo corrumpi, quia non poſſet in illud agere, cæterum ab intrinſeco, & defectu alimenti propter actionem qualitatum in ſe inuicem moreretur, non autem ob illum exiſtendi modum ſua contrarietate priuaretur, nec actione in ſe inuicem. Caue etiam ab eis dicentibus, quod ſi eſſet mortale, & in naturali modo exiſtendi moreretur, quod non moreretur in Euchariſtia, quia hoc ſimpliciter repugnat, ſicut duo contradictoria eſſe ſimul vera.

Quinta concluſio. Quæcumque forma abſoluta cauſaretur in corpore Chriſti in modo naturali exiſtendi, conſequenter cauſaretur & inficeret in eodem ſacramentaliter exiſtente, propter identitatem ſubiecti & formæ, non quidem primo, ſed concomitanter. Hæc concluſio ſatis ex ſupra dictis patet, ſed moderni quidam probant ex ſingulis mutationibus oppoſitum concluſionis.

Primo in motu alterationis, qa ſi Romę & Salmãticæ exiſtat idẽ corpus, & Romæ

Romæ calefiat ab igne, ex virtute illius agentis non poteſt illa calefactio fieri Salmanticæ, quia ignis non habet virtutem naturalem ad agẽdum, niſi intra ſphæram ſuæ actiuitatis; ergo non poteſt calorem Salmanticam transmittere. Nec dici poteſt, quod licet agens per ſe conſideratum nõ habeat illam virtutem, ille tamen effectus ſequitur neceſſitate materię, quia quod actioni huius agentis hic ſubijcitur, idem omnino eſt Romæ, quia hic effectus, quod hic calor adſit, Salmanticæ eſt nouus effectus realis, & conſequenter eſt à cauſa noua reali; quæ vim effectricem illius effectus habeat. Præterea ex hoc ſequitur, quod idem effectus duas habet præſentias reales, vnam Salmanticæ, alteram Romę; ſed hic eſt effectus valde ſupernaturalis; ergo non poteſt illum efficere ignem virtutẽ ſua, etiamſi ſubiectum ſit idem in vtroque loco. Et confirmatur argumentum a ſimili in motu locali, nam ſuppoſito, quod idem corpus ſit in duobus locis, poteſt agens naturale illud mouere in vno loco, nõ tamen transmutat illum motum ad idem corpus in alio diſtanti loco exiſtens; ergo ſignum eſt, quod identitas ſubiecti non ſufficit ad hoc, quod effectus cauſatus in vno loco in vno corpore Romæ exiſtenti, cauſetur in eodem exiſtenti Salmanticæ.

Secũdo calefactio in corpore Christi exiſtentis, v.g. in cęnaculo, non poſſet virtute agẽtis naturalis transire in idem corpus exiſtẽs ſub ſpeciebus ſacramẽtalibus, quia oporteret calorem illum recipere modum ſacramentalẽ exiſtendi ſub ſpeciebus, totumq; exiſtere in toto, & totum in qualibet parte: hoc autem nec ab agente virtute naturali, neque ex vi materialis alterationis fieri poteſt, quia ille modus ſacramentalis ſupernaturalis eſt, & altioris ordinis.

Tertio probatur idẽ in motu augmentationis proprie dictę, quæ eſt ad quantitatem, in quo arbitrantur euidenter concludi contra noſtram concluſionẽ: nam poſito corpore in duobus locis, poteſt in vno ei applicari nutrimentum, & non in alio, quo caſu fiet, vt hic nutriatur & augeatur, non vero ibi; ergo non omnis forma abſoluta, quæ cauſatur in corpore in vno loco, cauſatur in eodem in alio loco ſimul exiſtente, vel ſi deſinit in vno per diminutionem, nõ deſinet in alio.

Quarto idem oſtendunt ex ſubſtantiali mutatione, qualis eſt corruptio (nam de generatione nihil hic dici poteſt, cum corpus ſupponatur genitum) quia mors poteſt euenire eidem corpori in vno loco, & non in alio. Probatur, quia poteſt in vno nutriri & non in alio; ergo &c. Secundo, quia corruptio ſæpe fit ex diuiſione continui, & ſemper per actionẽ præuiam: vtraque autem harum mutatio num fieri poteſt in vno loco, & non in alio. His argumentis quidam modernus arbitratur ſe cõuincere Scotũ, & veritatem noſtræ concluſionis eſſe contrariam, ſed rę vera miror, quod tam debilibus rationibus is innitatur, arbitreturque ſe contra Scotum victoriam obtinuiſſe.

Ad primum igitur dico, ꝙ in illo caſu calefactio ſolũ fiet primo Romę, cõcomitanter vero Salmãticę, ratione tñ effectus producti, neq; ignis calefactionem ſuã tranſmitteret Salmanticam, quaſi attingendo ſua actione corpus vt ibi, hoc naturali virtute fieri nõ poteſt, ſed ſolum ageret vt hic Romæ in corpus ſibi approximatum; itaque

calefactio ſolum fieret in corpus vt Romæ exiſtens, calor vero productus per concomitantiam ineſſet corpori eidem Salmanticæ; ideo non agit ob id ignis extra ſphæram ſuæ actiuitatis, ſed ſolum ratione vnitatis & identitatis ſubiecti, ſequeretur, quod calor vt Romę cauſatus ineſſet corpori exiſtenti ſimul Salmanticę; neq; quod calor productus Romæ inſit corpori cōcomitanter Salmanticæ, eſt nouus effectus diſtinctus a calore producto Romæ, ſed idem numero, & eadem actione productus, quis enim vel ſtultus concederet, quod calor ineſſet in noſtro caſu corpori Salmanticæ per aliam actionem ab ea, quæ producitur in eodem corpore Romæ? Si fieret; ergo Salmanticæ ſicut Romæ id ita eſſet: ſed non fit niſi concomitanter, ad quod noua actio non requiritur. Si hoc ſibi perſuadēt, neceſſarium erat, vt perſuaderent ſibi intellectionem intuitiuam, quam Chriſtus habet vt in cœlo, non ſibi ineſſe vt in ſacramento, quod impium eſt aſſerere. Ad illud de duabus præſentijs dico, id neceſſario ſequi, ſuppoſito miraculo, per quod ponitur idem corpus ſimul in pluribus locis, niſi diuina virtute impediretur talis præſentia; quãuis inhærentia effectus abſoluti nullo modo impediri poſſet, quia contradictionem implicat, idem corpus ſimul habere & non habere calorem, quantitatem, vel aliquam formam abſolutam, vt ſupra oſtendimus.

Ad ſecundũ dico, quod calor cauſatus in corpore Chriſti exiſtentis in cœnaculo, concomitanter cauſaretur in corpore Chriſti in hoſtia, non tamen primo; & quando dicis, quod haberet tunc virtute agentis naturalis modum eſſendi ſacramentalem, negatur conſequentia, quia non fit primo ille calor, vt in ſacramento, ſed cōcomitanter, ſicq; ex identitate ſubiecti haberet eundem modum eſſendi, quem corpus haberet in ſacramento; ſuppoſito enim quod corpus ſit in ſacramento, & in naturali ſimul conſiſtentia, ſequitur neceſſario abſolute & ſimpliciter, quod idem calor, qui cauſatur in eo naturali modo exiſtente, ſit in eo modo ſacramentali exiſtente, ne dentur duo contradictoria ſimul vera. Et probatur euidenter, ſuppoſito quod in triduo vſque ad reſurrectionem manſiſſet aliqua particula panis conſecrati, in qua corpus Chriſti abſq; vllo dubio erat mortuum, in pũcto vero reſurrectionis eſſet etiam viuum, & conſequenter ſanguis ibi haberet modum ſacramentalē, quem nō habebat in modo ſuo naturali exiſtens; & ſimilem modum habuiſſet anima, ſi per impoſſibile eſſet in corpore extēſa, eo enim ipſo, quod Chriſti corpus ponitur ſub Euchariſtia, ſequitur, quod ea etiam, quæ ipſum cōcomitatur eodem modo, quo ipſum conſtituatur, non ex vi agentis naturalis, ſed Dei operantis illud miraculum.

Ad tertium, quod eſt Achilles illius moderni, dicitur ſicut ſupra diximus, quod in illo caſu nutrimentum poſſet applicari corpori vt in vno loco, cæterum nutriretur vtrobique, vt in vno fieret primo conuerſio alimenti in ſubſtantiam aliti, vt in alio concomitanter, niſi abſurde concedatur, poſſe tunc viuere vt in vno loco, & in alio mori, quod veritati & rationi omnino & ſimpliciter contrariatur, quia tunc duo contradictoria eſſent ſimul, & eodem tempore, & ſecũdum idem vera, vt ſupra diximus.

Per

Per quod reſpondetur ad quartum, quod quouis modo corruptio fiat corporis in vno loco, fit in alio, non primo ſed cõcomitanter, & cum fit concomitanter, actiones, per quas fit, non fiunt vt ibi primo, ſed vt alibi. Neque Scotus vllo modo ſibi contradicit, cum aſſerit, ante Incarnationem in vtero potuiſſe eſſe corpus Chriſti in Euchariſtia, & poſtea conuerti ſanguinem Virginis in ipſum, vt in vtero, & ibi fieri naturali modo, quia iam ſupra oſtendimus quid ſenſerit Scotus, quod conuerſio illa ſanguinum Virginis in corpus Chriſti non eſſet tunc inceptio eius ſimpliciter, quia præhaberet eſſe, ſed ſecundum quid. Decipiuntur etiam qui affirmant, poſſe corpus in vno loco corrumpi, & non in alio, ſi ſimul ſit in vtroque: Similiter & ij, qui affirmant eo caſu poſito informari poſſe eandem materiam duabus formis ſubſtantialibus ſimul virtute agentis naturalis, quod adeo falſum eſſe exiſtimo, vt neque virtute diuina poſſe fieri arbitrer, propter implicationem manifeſtam.

Sed inquires, an Chriſtus in Euchariſtia in nocte cœnæ habuerit reſpirationem, ſine qua animal viuere non poteſt? Reſpondet Scotus quæſt. 3. prę fatæ diſt. in ſolut. ad tertium, quod vt in Euchariſtiá corpus Chriſti non reſpirat aerem, nec inſpirat, quia tunc oporteret ponere aerem vt hîc, ſimul in corpore Chriſti in Euchariſtia; tandem habebit pulmonem, & hic refrigeratur ſicut in naturali conſiſtentia, quia frigus cauſatum per aerem ibi attractum cauſatur hic concomitanter, licet non primo.

ARTICVLVS II.

An Chriſtus per aliquam naturalem virtutem vt in ſacramento exiſtens, poſſit aliquid aliud à ſe tranſmutare.

PArs negatiua probatur, quia omne agens phyſice agendo repatitur: ſed corpus Chriſti vt hic, non poteſt pati phyſice; ergo nec agere.

Secundo, corpus agens in aliud requirit determinatam approximationem ſecundum locum ad aliud corpus: ſed corpus Chriſti non eſt hic localiter, immo quantum ad habitudinem ad aliud corpus, eſt hic ac ſi non eſſet hic, quia non replet locum; igitur non poteſt in aliud agere.

Quæſtionem hanc in proprijs terminis diſputat Scotus in 4. d. 10. q. 7. pro cuius intelligẽtia nota, quod ſicut homo eſt compoſitus ex corpore & anima, ita habet potentias vtramque partem conſequentes, vnde aliæ conſequuntur corpus, aliæ animam; quæ animam cõſequuntur ſunt in duplici differentia; aliæ, quæ conueniunt primo animę, & toti per ſe per animã, vt intellectus & voluntas; aliæ, quæ non ſunt animæ per ſe & primo, ſed totius coniuncti ex anima & corpore, cuiuſmodi ſunt potẽtiæ ſenſitiuæ, vt dicitur in principio de ſenſu & ſẽſato. Et iſtarum potentiarũ, quæ ſunt totius coniunct- primo, quædam ſunt magis corporeæ, illæ, ſ. quę conſequuntur naturam corporis mixti ſic, nõ vero vt animati; quędam vero ſunt magis approximãtes ad animam, vt puta illæ, quæ conſequuntur corpus animatum in quantum animatum tale.

Secundo nota, aliquam actionem poſſe dici ſpiritualẽ dupliciter; Primo

ex parte principij & termini ſimul, vt intellectio & volitio, quę circa Angelum verſaretur. Secūdo ex parte principij tantum, non vero ex parte termini, vt ſi Angelus moueat lapidem, illa actio erit ex parte principij ſpiritualis, quia principium eſt ſpirituale, ſcilicet motiua potentia in Angelo, terminus autem actionis, ſ. acquiſitum lapidis, eſt corporalis. His poſitis, ſit

Concluſio prima. Chriſtus exiſtēs in Euchariſtia nō poteſt vti aliqua potentia actiua corporea, ſiue illa ſit mere corporea, puta cōſequens naturam corporis mixti, ſiue ſit corporea conſequēs totum animatum primo, vt ſunt potentiæ ſenſitiuæ. Probatur, quia vt potentia actiua corporea agat in paſſum, debet ei approximari ſecundum locum; ſed potentiæ corporeæ prædictæ Chriſti nō poſſunt alicui paſſo approximari localiter, prout ſunt in Euchariſtia; igitur non poteſt eis vti vt ibi. Cōſequentia eſt nota cum maiori. Minor probatur, quia ibi non ſunt localiter, quod tamen erat neceſſarium vt alicui approximarentur localiter, vel aliquid corporale eis. Ex hac concluſione infertur, quod Chriſtus vt exiſtens in Euchariſtia nō poteſt aliquid ſentire primo, nec operationem ſenſitiuam elicere, nec per potentiam mere corpoream aliquid aliud a ſe immutare, nec mouere.

Secūda cōcluſio. Chriſtus in Euchariſtia exiſtens pōt vti quacumq; potētia actiua ſpirituali. Probatur ratione oppoſita ei, quæ pro prima concl. aſſignatur, quia illa vt agat, nō requirit vt localiter ſit alicubi, ſeu quantitatiue, nam etſi per principium ſpirituale ſit in loco, non tamen requiritur, vt ibi ſit circumſcriptiue vt agat.

Tertia concluſio, q̄ ſequitur ex præcedēti. Chriſtus in Euchariſtia pōt habere aliquā actionē mere ſpiritualē, tā ex parte principij quā ex parte termini. Probatur, quia ſi eſſet Angelus præſens Chriſto in Euchariſtia, poſſet aīa Chriſti illū illuminare, & illi loqui loquutione mētali, eo modo, quo Angelus exiſtens vbi corpus eſt, poſſet alium Angelū illuminare, vel illi loqui, quia iſta illuminatio & loquutio nō requirunt niſi actiuum ſufficiens in illuminante & loquente; & ſubiectū capax ex parte illuminati, ſiue eius, cui ſit locutio; & forte approximationem ſm vbi diffinitiuū, ſeu approximationem ſimplicē præſentiæ illuminantis ad illuminatum, loquentis ei, cui ſit locutio; nec requiritur, quod ibi ſit localiter, ſeu circumſcriptiue: ſed hæc omnia ſunt in propoſito; ergo &c.

Quarta cōcluſio, quæ etiā ſequitur ex ſecūda. Chriſtus in Euchariſtia pōt habere actionē ſpiritualem ex parte principij, & corporalē ex parte termini. Probatur, quia Angelus poteſt illā actionē habere, quia habet potētiam actiuam ſm locum non organicā, quæ eſt principium mouendi corpus ſm totum, non ſm partes, quomodo mouetur noſtrum corpus: ſed quælibet aīa intellectiua habet talem potentiā ex his, quæ dicemus infra; ergo pōt per eam eſſe principiū motus non organicum, & conſequenter habere actionē ex parte principij ſpirituale, & ex parte termini corporalem, quia eius terminus eſt motus localis corporis.

Quinta concluſio. Anima hoīs habet duplicem potentiā actiuam motiuam ſm locum reſpectu corporis; vnā organicam, qua mouet corpus ordinate per partes eo modo, quo ſit motio corporis animalis in motu progreſſiuo; alteram non organicam, qua

mouet

mouet totum corpus ſimul non ordinate per partes. Hanc concluſionem ſic probat Scotus,& explicat,ſicut anima quantum ad multa alia eſt ſimilis Angelo,ita etiam quantum ad potentiam motiuam corporis non organicam,non.n.eſt ratio quare iſta ſubſtātia non habeat iſtam potentiam motiuam corporis,vniuerſaliter enim nulli naturæ debet denegari, quod eſſet in ea perfectionis, niſi manifeſte appareat, quod tale ſibi repugnet; quia ſecundum Philoſ. 2. de Gener. in fine dignificanda eſt natura quoad eius fieri poteſt; ergo cum non appareat aliqua repugnantia in propoſito,talis potentia actiua non organica eſt animæ concedenda, nec iſta potentia non organica, quæ mouet totum corpus, ſimul eſt eiuſdem rationis cum organica, quia corpus humanum manifeſte habet, ſed alterius quia illa mouet totum corpus ſimul,iſta vero non poteſt mouere totum niſi ordinate per partes, & partem poſt partem, ſicut modo virtus progreſſiua primo mouet quaſdam partes, & per illas alias, & deinde totum corpus.

Sed dices, hanc potentiam non organicam fruſtra poni, quia nullus actus eius haberi poteſt. Reſpondeo, inquit Scotus, ꝙ nunc guſtum & alios ſenſus ponimus, vt neceſſarios naturę humanæ, & tamen non oportet omnes iſtos eſſe in actu ſuo aliquādo,ſed poſſunt eſſe ſine actu ſuo, vt in beatis, nec tamen ſunt fruſtra, quia pertinēt ad perfectionem naturalem eius, in quo ſunt; ſi ergo illi non ſunt fruſtra ibi, quorum tamē vſus eſt fruſtra pro illo ſtatu,qui eſt ſimpliciter ſtatus perfectus naturæ humanæ, poſsibilis tamen eſt vſus illorum præciſe pro ſtatu iſto naturali multo magis illa potentia non organica non erit fruſtra, licet vſus eius non poſsit modo haberi, cuius tamen vſus erit perpetuo in beatitudine, quia non tantum potuit tunc beatus mouere corpus ſuum progreſsiue.i.organice, mouendo vnum partē,& per illā aliā,& ſic totū,ſed poterit ſtatim & immediate mouere totum corpus ſuum ſecundum vbi ſine tali ordinē motus partium; hanc potentiam ſupponimus eſſe in anima Chriſti,quia etiam erit in anima cuiuslibet beati, non tantum quantum ad habitum, ſed etiam quantum ad actum, & vſus poſsibilitatem; hac etiam poterit vti mouēdo aliquod corpus ſecundum ſe totum, ſicut Angelus poſſet; hac etiam forte vſus eſt Chriſtus in vita iſta, & quando dilapſus eſt de manibus Iudæorum, quiducentes eum ad montem, ſuper quē ciuitas eorum fundata erat,voluerunt præcipitare,quando etiam elapſus eſt de manibus parentum & manſit in Ieruſalem, vt patet ſecundum Origenem ſuper illud Lucę:Cum factus eſſet duodecim annorum; ergo anima Chriſti in Euchariſtia exiſtens poterit vti iſta potentia mouendo ſpecies illas vel hoſtiam, & ſic aliquando mota eſt hoſtia à Chriſto immediate.

Sed quæras,numquid prius mouet corpus ſuum per iſtam potentiam motiuam,quā hoſtiam? Reſpondeo, non fuit neceſſarium, ſicut nec oportet Angelum prius mouere ſe localiter ad hoc,vt corpus ſibi approximatum moueat localiter.

Sed inquires, an Chriſtus vt in Euchariſtia,poſsit per hanc potentiā motiuam, q̄ habet,mouere corpus ſuum? Reſpondet Scot. vbi ſupra in reſponſ. ad quartū, quòd potentia illa motiua

Chriſti,

Chriſti, quæ eſt organica & corporalis, licet ſit in eo vt in Euchariſtia exiſtit, cæterum non poteſt vt hic eſſe principium actus ſui in corpore Chriſti, quia ad agendum requirit partem extra partem, non ſolum in toto, ſed etiam in comparatione ad locum, ad hoc vt per vnam partem motam moueat aliam; alia vero potentia non organica poteſt in actum ſuum vt hic, quia vt ſic illud corpus non ſubeſt alicui potentiæ motiuæ niſi diuinæ immediate.

Sexta Concluſio. Chriſtus vt in Euchariſtia poteſt tranſmutare aliud corpus ſibi approximatum, non per potentiā actiuam organicam, quā habet, ſed per illam non organicam quā eius animæ ineſſe diximus.

Sed contra, quia illa potentia organica vere eſt actiua, eſtque principium tranſmutandi aliud; ergo ſicut in cœlo poteſt in ſuum actum exire, ita in ſacramento. Reſpondet Scotus in ſolut. ad primum, quod cum diffinitur potētia actiua, quod ſit principium tranſmutandi aliud in quantū aliud, debet intelligi quantum eſt ex parte ſua; ſed multa ſunt impedimenta, quæ poſſent præuenire, vel ex parte habentis, vel obiecti vel medij, propter quæ non poteſt habens illam potentiam exire in actum: ita euenit in propoſito ex eo, quod eſt ibi modo in extenſo, & non quantitatiuo.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum dico, quod licet Chriſtus vt in Euchariſtia non poſſit pati ab agente creato, bene tamen poteſt agere, quia licet per dotem gloriæ paſſio ablata ſit ab eo, non tamen actio; itaque poteſt agere quin patiatur.

Ad ſecundum dico, cōcludere non poſſe, agere Chriſtum vt in ſacramento in aliud per potētiam organicam, non tamen quod non per non organicam, quam in eo eſſe conſtituimus ſupra.

ARTICVLVS III.

An Corpori Chriſti, vt in Euchariſtia, poſſit ineſſe motus corporalis.

PArs affirmatiua probatur, ſupponēdo, corpus Chriſti, ſeu conſiderando vita mortali viuere, quia vnū & idem non poteſt ſimul eſſe continuum & non continuum, quia continuitas eſt prior vbi, ſicut forma abſoluta ſuo reſpectu: ſed corpus Chriſti in cruce erat non continuum vbi vulnera inflicta erant; ergo ipſum in pixide erat non continuum, ſi ibi reſeruatum fuiſſet, ſed ſimpliciter diuiſum; ergo de continuo fiebat non cōtinuum, & per conſequens mouebatur motu corporali. Secundo corpus Chriſti nutriebatur in exiſtentia naturali: ergo nutrimentum fuiſſet in exiſtentia ſacramentali: ſed nutritio eſt mutatio corporalis; ergo &c. Tertio, motis nobis mouentur ea, quæ ſunt in nobis; ergo mota hoſtia, mouetur corpus Chriſti: ſed ille motus eſt corporalis; igitur, &c. quia ab vno vbi ad aliud; ergo, &c. Et confirmatur, impoſſibile eſt aliquid habere aliud & aliud vbi ſine omni motu, & mutatione: ſed corpus Chriſti habet aliud & aliud vbi, quando hoſtia mouetur, igitur, &c. Quarto, ſubiectum habens diſpoſitionem requiſitam ad receptionem

nem alicuius formæ, poteſt illam ſuſcipere: corpus Chriſti in Eucharistia habet omnes diſpoſitiones requiſitas ad ſuſceptionem caloris & frigoris; ergo vt hic poteſt recipere calorem & frigus, & conſequenter moueri motu alterationis. Conſequentia tenet cum maiori; Minor probatur, quia quæ rationes recipiendi iſtas qualitates, quas habet corpus Chriſti in naturali exiſtentia, habet in exiſtentia ſacramentali.

Circa hanc quæſtionem quantum ad modũ, quo mouetur corpus Chriſti, & à quo, eſt duplex contraria ſententia. Prima eſt S. Thomæ 3. par. qõ. 36. ar. 6. aſſerẽtis, moueri corpus Chriſti ad motum hoſtiæ à mouente hoſtiam, non per ſe, ſed per accidens.

Secundo eſt Scoti aſſerentis, nec moueri per accidens ad motum hoſtiæ, nec ab homine mouente hoſtiã, ſed immediate à Deo.

Expoſitio opinionis S. Thomæ.

PRo intelligentiã D. Thomæ aduerte, quod cũ aliquid eſt vnum ſubiecto & multiplex ſecundum eſſe, poteſt ſecundum aliquid moueri, & ſecundum aliquid immobile permanere, v.g. corpus parietis vnum eſt, cui aliud eſt eſſe album, aliud eſſe magnum, vnde moueri poteſt ſecũdum albedinem, & permanere immobile ſecundum magnitudinem; cum vero eſſe Chriſti ſecundum ſe, & eſſe ſub ſacramento, non ſint idem, cum ille ſit eſſe eius ſimpliciter, hoc vero ſecũdum quid & relatiuum, quia eſt habitudo ad hoc ſacramentum, ſequitur, quod ſecundum hoc eſſe poteſt mouere ſiue per ſe, ſiue per accidẽs, quin moueatur ſecundum ſuum eſſe ſimpliciter.

Secundo obſerua, quod aliquid poteſt deſinere eſſe dupliciter: Primo ſecundum ſe & ſuum eſſe ſimpliciter quod habet; ſic deſinit homo eſſe cum moritur & corrumpitur. Secundo dicitur aliquid deſineat eſſe, non quia ipſum eſſe deſinat, ſed quia aliud, in quo eſt, deſinit eſſe, ſicut Deus, cuius eſſe eſt omnino indeficiens & immortale, deſinit eſſe ĩ aliqua creatura mortali & corruptibili, per hoc quod creatura corruptibilis deſinit eſſe. His poſitis, eſt

Concluſio prima. Chriſtus ſecundum eſſe ſacramentale, ſeu prout eſt in ſacramento, non mouetur per ſe ſecundum locum. Probatur, quia quod nõ eſt in loco, non mouetur per ſe mutatione locali: ſed Chriſtus, vt in ſacramento, non eſt in loco, vt de ſe patet, quia non commenſuratur loco; ergo non mouetur per ſe localiter.

Secunda Concluſio. Chriſtus in ſacramento, ſeu ſecundum eſſe ſacramẽtale, mouetur per accidẽs ad motũ hoſtia, quia motis nobis mouentur ea, quæ ſunt in nobis; ergo mota hoſtia mouetur corpus Chriſti, quod in ea eſt, quod eſt moueri per accidens.

Tertia Concluſio. Chriſtus nõ mouetur p ſe mutatione aliqua, qua dicatur deſinere eſſe ſub ſacramẽto. Ratio eſt, quia illud quod habet de ſe eſſe indeficiens, non poteſt eſſe deficiendi principiũ: ſed Chriſtus hẽt eſſe indeficiens de ſe; ergo non poteſt eſſe deficiendi principium; ergo cum deſinit eſſe ſub ſacramento, nõ mouetur per ſe ad mutationem, quæ ad non eſſe terminetur.

Quarta Concluſio. Chriſtus dicitur per accidẽs deſinere eſſe ſeu mutari,

tari, cum hoſtia eſſe deſinit; hoc ideo, quia deſinit eſſe in ea per eiuſdem hoſtiæ deſitionem, ſicut Deus deſinit eſſe in creatura aliqua quando ipſa deſinit eſſe.

Expoſitio opinionis Scoti.

PRo intelligentia opinionis Scoti, Primo obſerua, quod motus poteſt accipi bifariam: primo ſtricte, prout eſt ad quantitatem, qualitatem, & vbi: ſecundo proprie acceptum, ſicq; de ratione eius eſt ſucceſſio, cuius menſura eſt tempus.

Secundo obſerua, quod corpus Chriſti moueri in Euchariſtia quouis motu, poteſt intelligi ex parte mouẽtis, vel quod fiat à virtute creata, vel immediate à Deo.

Tertio obſerua, quod corpus Chriſti moueri ſub Euchariſtia poteſt intelligi dupliciter: vno modo primo, alio modo concomitanter, de quibus diximus artic. primo huius controuerſiæ, & hoc intelligendo de motu vel large ſumpto.

Quarto obſerua, quod vt aliquid dicatur moueri per accidens ad motum alterius, non ſat eſt quod per actum voluntatis ei coniungatur contingenter ſe habentis ad illam coniunctionem, ſed oportet vt inſit ei vel ſicut actus in potentia, vel ſicut pars in toto, vel aliqua naturali neceſſitate ei innitatur, ſicut graue naui à ventis motæ. Quomodo vero poterit moueri aliquid moto alio, ſi nulla neceſſitate naturali ei coniungatur? Exemplo res comprobatur, ſi Angelus ſit præſens lapidi per ſolum ſuæ voluntatis actũ, clarum eſt, quod ſi quis moueret lapidem, non perinde moueret Angelum, tum quia naturali neceſſitate ei non coniungitur; tum etiam quia eſt mobile virtuti corporeæ improportionatum. Vnde infero, quod hæc propoſitio: quod mouet aliquid per ſe, mouet per accidens quidquid eſt in illo, eſt falſa, niſi intelligatur de illo quod eſt in moto, vel ſicut actus in potentia, vel ſicut pars in toto, vel ſicut aliquid naturali neceſſitate coniũctum, vt graue illi, cui innititur, nam ſi tantum per actũ voluntatis contingẽter coniungitur illi, mouens iſtud nõ propter hoc mouet illud, ſed oportet, q͂d illa voluntas, quæ eſt cauſa coniunctionis, ſit etiam cauſa motionis illius quod nulla naturali neceſſitate coniungitur moto, ſicut patet in exemplo de Angelo. His poſitis ſit

Concluſio prima. Corpus Chriſti vt in Euchariſtia, non poteſt moueri primo motu, vel mutatione proprie dicta virtute creata, & per conſequẽs nec à virtute propria naturali. Probatur, quia nulla virtus creata agit circa corpus nõ ſibi proportionaliter approximatũ ſecundum locum: ſed corpus Chriſti vt in Euchariſtia nulli virtuti creatæ approximatur ſm locũ, quia nõ eſt ibi localiter; igitur nulla virtus creata põt agere ĩ corpus Chriſti primo vt in Euchariſtia, & conſequenter ab eo moueri haud poteſt mutatione, aut motu proprie dicto. Conſequentia tenet cum minori probata; Maior autẽ notiſſima eſt de agente corporali, q͂ vt agat requirit, vt ipſum ſit in loco, & paſſum ſimiliter ſecundum locum ſibi approximatum. De Angelo vero etiam patet, quia virtus eius non poteſt ſe extendere ad aliquem motum in corpore, niſi ſuppoſito vbi illius corporis, vel & eſt idem, niſi corpus, in quod acturus eſt, ſit localiter in loco, ob idque nec per propriam virtutem

poteſt

poteſt ſe ipſum ibi mouere. Vide Suar. quæſt. 76. arti. 7. ſect. 1. ibi Dico, tertio ad finem, & dico quarto, & adiunge hic.

Secunda Concluſio. Corpus Chriſti vt exiſtens in Euchariſtia, poteſt primo moueri motu propriè dicto immediate à Deo. Concluſio hæc probatur argumẽto quarto poſito ad partem affirmatiuam quæſtionis, quia omnem diſpoſitionem neceſſariam ad recipiẽdum calorem habet corpus Chriſti vt hic, quam habet vt in cœlo; ergo ſi vt ibi non repugnat recipere calorem, & alias qualitates; ergo neq; vt hic ſibi repugnat. Eſto ꝑ poſſibile, vel impoſſibile, quod nuſquam alibi eſſet, & per conſequens cum virtus diuina omnẽ formã poſſit imprimere paſſo, cuius paſſum eſt receptiuum, ſequitur, quod Deus poteſt corpus ſuũ vt hic trãſmutare primo ad calorem, & alias qualitates, nec non mouere illud localiter.

Tertia Conclu. Corpus Chriſti põt moueri, & mouetur primo vt in Euchariſtia motu locali extenſiue accepto. Concl. hæc duas habet partes, prima eſt, ꝙ corpus mouetur in hoſtia; ſecunda, ꝙ vt ibi mouetur primo. Prima pars probatur, q̃a de fide tenemus, ꝙ poſt conſecrationẽ vbicumq; eſt hoſtia, ibi eſt corpus Chriſti; ergo propter vniformem pręſentiam corporis ad hoſtiã, ſi hoſtia habet aliã & aliam præſentiam localem, ad aliud & aliud cõtinens, ſequitur, quod corpus Chriſti habeat aliam & aliã pręſentiam, ad aliud & aliud continẽs: ſed hæc alia & alia præſentia non eſt ſine motu vel mutatione extẽſiue ſumpta, igitur mouetur & mutatur ſecundũ locum extenſiue, & improprie loquẽdo de motu locali, dicitur aũt tunc moueri improprie, quia terminus illius motus nõ eſt proprie vbi, niſi per quandã ſimilitudinem & reductionẽ, nõ vero, quia vere & realiter non acquirat aliam & aliam præſentiam ad aliud & aliud cõtinens. Secunda pars probatur, quia iſta mutatio vel eſt motus, & ſic ineſt corpori Chriſti, vt in hoſtia, ꝙ nõ ineſt ſibi vt in cęlo, non. n. in cęlo mouetur per hoc, qd moueatur ſic in ſacramento; ergo talis motus vel mutatio ineſt ei primo vt in Euchariſtia.

Sed inquires, an corpus Chriſti, vt indiuiſibiliter exiſtens in Euchariſtia poſſit habere aliam & aliam præſentiam reſpectu cõtinentis ſpeciem, nõ vero reſpectu ſpeciei etiam manẽtis? Reſpondet Scotus, ꝙ non eſt ſimpliciter neceſſariũ illud corpus Chriſti eſſe præſens ſpeciei, ſed tñ ex diuina ordinatione, de qua certificauit Eccleſiam: poſſet ergo Deus de potentia abſoluta facere corpus ſuũ nõ eſſe præſens ſpeciei iſto modo manens ſpecie, & facere ipſum iſto modo præſens aeri circũſtanti hoſtiam, & etiam ſucceſſiue nunc vni parti aeris, nunc alteri, & ſic transferre corpus de loco hoſtię vſq; ad quamcumque partem vniuerſi, & ſemper ſub eodẽ modo exiſtenti non localiter cũ alio corpore replẽte locũ.

Quarta Concl. Corpus Chriſti modo, & motu prędicto concluſione præcedenti nõ mouetur, niſi immediatè à Deo. Probatur, quia ꝙ nullo modo habet virtutẽ motiuam ſuper aliud, quia illud eſt per ſe, nõ mouet illud per accidens, quãdo eſt cum alio, cũ quo nõ facit vnũ ſicut actus cũ potẽtia, nec aliqua neceſſitate naturali ei coniungitur: ſed virtus creata nõ hẽt virtutẽ motiuã ſuper corpus Chriſti in ſe ſub iſto mõ exiſtendi ad mouendũ ipſũ; ergo quia eſt cũ alio reſpectu cuius non eſt

ſicut

ſicut potentia, nec ſicut actus, nec ei aliqua naturali neceſſitate coniūgitur, non poterit virtus creata ipſum mouere per accidens, mouendo illud in quo eſt, ſed ſic ſe habet corpus Chriſti in hoſtia, quia nec ſpecies eſt forma eius, nec ipſum forma ſpeciei, nec ſpeciei aliqua naturali neceſſitate coniūgitur; igitur nullo modo mouetur à creatura mouente hoſtiam. Aliter poteſt hæc ratio formari in hunc modū, quando aliqua ſpecies coniungitur præciſe per actum voluntatis contingenter ſe habentis ad illam coniunctionem, ſi vnum illorum ſit mobile omnino improportionatū alicui mouenti, & reliquum proportionatum, ipſum nō eadem proportione poteſt mouere vtrumque iſtorum coniunctorum; ſed corpus Chriſti & hoſtia coniungitur præciſe per actum diuinæ voluntatis contingenter ſe habentis ad illam coniūnctionem, poteſt enim Deus non velle illam coniunctionem; igitur virtus creata mouens ſpeciem, quæ eſt mobile ei proportionatum, non propter hoc mouet corpus Chriſti, quod vt in Euchariſtia eſt mobile omnino ei inproportionatum. Conſequentia tenet; probatur maior, q̃a ſi mouet virtus creata mobile ſibi proportionatū, non propter hoc mouet aliquid, quia non eſt præſens iſti moto, nec ſicut actus potentiæ, nec è conuerſo, nec ſimpliciter ex aliqua neceſſitate naturali, ſicut graue eſt præſens illi cui innititur. Probatur minor, quia corpus nec eſt forma ſpeciei, nec è conuerſo, nec aliquo naturali neceſſitate ei innititur; igitur, &c.

Caietanus vbi ſupra S. Thomam, nititur hanc Scoti rationem diluere; ait enim quod vel implicat contradictionem, vel ſubſumit falſum. Ad cuius intelligentiam aduertit, duo aſſerere Scotum in ſuo argumento, ſ. coniunctionem inter duo, & rationem coniunctionis, quæ eſt actus voluntatis contingenter ſe habentis ad illam; quibus poſitis, oportet Scotum vnum è duobus concedere, vel coniunctionē illam nullū nexum ponere inter coniuncta, vltra actum voluntatis cōtingenter ſe habentem; aut aliquem neceſſariū nexum inter illa ponere cauſatum à tali actu voluntatis. Primū dici nequit, quia ipſe Scotus ponit coniunctionem illam cauſatam actu voluntatis; ergo ſupponit nexum aliquem. Nec exemplum de Angelo valet, quia præſentia Angeli ad lapidem, & corporis Chriſti ad ſacramentum, non eſt formaliter per actum voluntatis, ſed per nexum per illam cauſatum; ergo oportet ponere quod coniunctio addit nexum quendam inter coniuncta, & tunc apparet, aut implicari contradictionem (puta qd ſit nexus aliquis inter duo cauſata, & quod ille nexus nullo modo coniungat illa niſi per actum voluntatis præciſe, quod non eſt intelligibile) aut falſam eſſe minorem, quia inter corpus Chriſti & hoſtiam eſt coniunctio ſacramentalis, quæ licet effectiue ſit à ſolo Deo, in ſe tamen vere eſt coniūctio corporis Chriſti cum hoſtia naturali neceſſitate ſacramentali, nā ex vi ſacramenti per ſe habetur eſſe ſacramentale corporis Chriſti in hoſtia, & eſſe ſacramentale coniūgit corpus Chriſti, & hoſtiam, nō quia volitum, ſed quia tale. Concedimus Caetano non præciſe coniungi corpus Chriſti cum hoſtia per actum diuinæ voluntatis formaliter, ſed per realem præſentiam ad hoſtiam per illum actum cauſatam. Cæterum Caietanum interroga-

rogabimus, quid addat vnio illa ſacramentalis vltra illam realem & vniformem præſentiam ad hoſtiam, an illud ſit aliquid reale nectens vtrumq; an ſolum ſit ratio ſigni ſignificantis illam præſentiam? ſane non poteſt intelligi aliquid reale, ex ſua natura vim habens faciendi illam coniunctionem; ergo ſolum eſt illa ratio ſigni, quæ nihil aliud eſt quã communis reſpectus ſigni ad ſignatum; nectuntur ergo corpus Chriſti, & hoſtia per illam præſentiam ſimplicem & realem corporis ad ipſam, neque aliquid aliud eſt ea nectens. Cæterum illa præſentia pendet ex mero voluntatis diuinæ actu, & ob id ait Scotus coniungi corpus & hoſtiam præciſe per actum voluntatis. Quod vero inter aliqua coniunctio intelligi poſſit per ſolam realem præſentiam à uoluntate vnius coniunctorum pendentem, patet, nã ego coniũgor ſuperficiei corporis ambientis me p ſolam realẽ præſentiam ad illam, & Angelus coniungitur ſimiliter lapidi, cui eſt præſens; tamen nõ coniungimur ego & Angelus corpori per aliquem realem nexum cum eo, ſed per actum voluntatis cauſantem effectiue illam præſentiam, vt inde licet ego mouear, non proinde mouetur localiter ſuperficies corporis ambiẽtis, quia non coniũgimur, nec ſicut actus & potentia, nec ſicut pars toti, nec aliqua naturali neceſſitate, ſicut graue coniungitur ei, cui innititur.

Ex his conſtat, Scotum nexum præſentialitatis & ſigni cũ ſignato concedere inter corpus & hoſtiam, non tamen eo modo, quo Caietanus imaginatur. Conſtat etiam in quo ſenſu cõcedat corpus & hoſtiam præciſe per actum diuinæ voluntatis coniungi, non quod ille actus ſit ratio formalis cõnectẽs ea, ſed cauſans præſentiam illam ſacramentalem, qua dicuntur formaliter connecti, quæque à ſola Dei voluntate pendet, ſtatuentis, vt permanente hoſtia, ibi & corpus maneat.

Quinta Conclusio. Corpus Chriſti, vt in Euchariſtia, non mouetur per accidens ad motum hoſt.æ, licet mota hoſtia moueatur immediate à Deo.

Concluſio hæc duas habet partes; vna eſt, quod non mouetur per accidens corpus Chriſti ad motum hoſtiæ; altera, quod mota hoſtia moueatur immediate à Deo. Pars hæc poſterior ſatis patet ex concluſione præcedenti. Prior vero probatur, tum ex dictis no tab. quarto, quia vt ibi diximus, non mouetur aliquid per accidens ad motum alterius, niſi ei coniungatur vel ſicut actus potentiæ, vel è conuerſo, vel ſicut pars in toto, aut aliqua naturali neceſſitate, ſicut graue ei, cui vnitur: ſed corpus Chriſti nullo iſtorum modorum coniungitur hoſtiæ, ex dictis; ergo ad motum eius nõ mouetur per accidens. Et confirmatur, quia mouẽs hoſtiam ſi creatura eſt, non habet virtutem ſuper corpus Chriſti vt ſacramentaliter exiſtens, vt ſupra diximus.

Sexta Concluſio. Neque per ſe poteſt idem corpus ſub ſacramento moueri a creatura aliqua, id eſt, primario illi imprimendo motum, & non per ſpecies. Probatur Concl. per dicta ſupra, vbi oſtendimus, non poſſe corpus ſub ſacramento moueri primo à virtute creata.

Septima Concluſio. Corpus Chriſti in hoſtia poteſt concomitanter moueri, & mouetur motu ad formam abſolutãm, quo mouetur primo, vt in cælo, & ab eodem agente, a quo ibi mouetur. Probatur, quia abſolutum non

varia-

variatur per variationem reſpectus extrinſeci, nec deſinit ineſſe propter nouum reſpectum extrinſecus aduenientem, & qua ratione eſt verum de abſoluto ineſſe, eadem ratione de abſoluto infieri; ergo, ſi aliquam formã abſolutam recipit Chriſtus vt in cælo, concomitanter ſibi inſit in ſacramento, quia eſſe in ſacramento non ponit in Chriſti corpore niſi reſpectum extrinſecus aduenictem. Concluſio hęc patet ex dictis ſupra, oſtẽdimus enim ex oppoſito ſequi duo contradictoria, & probatur inſuper diſcurrendo per mutationes, quæ ſunt ad formas abſolutas: Primo quidem de alteratione, quia ſi corpus eſt calidum in exiſtentia naturali, concomitanter eſt calidũ in ſacramento, ſecundum quod communiter (inquit Scotus) omnes ſentiunt. Conſimiliter de augmento & diminutione, quia ſi pars quantitatiua adueniret vel recederet à corpore in exiſtentia naturali conſimiliter adueniret vel recederet in Euchariſtia, quia eaſdem partes habet corpus ſub vno modo eſſendi, quas habet ſub alio, vt in ſuperioribus docuimus. Conſimiliter de nutritione, quia nutritio eſt aggregatio partis toti nutriendo, non poteſt autem eſſe aliqua pars aggregata hic, quæ non ſit ibi, & eodem modo de corruptione, quæ opponitur nutritioni, ſi aliqua pars deperit corpori in exiſtentia naturali ipſa non manet pars eiuſdem in ſacramento, nec ẽ conuerſo, ſed poſt iſta, ait Scotus: quod ſi corpus corrumperetur in exiſtentia naturali, non propter hoc corrumperetur in Euchariſtia, in quo videtur aperte ſibi ipſi contradicere, ſi quidem dixit: quod ſi aliqua pars deperit corpori in exiſtentia naturali, eadem deperit ſub ſacramento; ergo ſi forma corporis deſinit ipſum informare in exiſtentia naturali, quia ab eo ſeparatur, ſequitur etiam quod ſimiliter deſinat eſſe ſub ſacramento, & conſequenter quod corrumpatur. Reſpondeo, Scotum ſolũ voluiſſe in dicta obiectione aſſerere, quod per deſitionem corporis ſub exiſtentia modo naturali non ſequitur, quod deſinat eſſe ſub modi ſacramentali, vnde in fine reſponſionis ad argumentũ ait, non ſequi, quod ſi poteſt corpus deſinere eſſe hic, non deſinendo eſſe ibi; ergo poteſt corrumpi hic & non corrumpi ibi, intelligendo per corruptionem ſeparationem formæ à materia. Vnde duplex eſt corruptio: alia proprie dicta, quæ eſt deſitio totius per ſeparationem partis à parte: alia impropria, quæ eſt deſitio rei non ſimpliciter, ſed ſecundum quid, ſcilicet, vt hic, ſicut corpus Chriſti per deſumptionem hoſtiæ deſinit eſſe in ea. Qua diſtinctione ſuppoſita, dicit Scotus multa: Primum, quod ſi corpus corrumperetur in exiſtentia naturali, per ſeparationem formæ à materia, neque maneret corpus ſub ſacramento, neque materia eius: ratio eſt, quia primum ſignatum Euchariſtiæ eſt corpus compoſitum ex materia & forma conſtituente corpus in eſſe corporis organici; at ſeparata forma à corpore in exiſtentia naturali, nõ manet illud primum ſignatum per ſe ſub hoſtia, quia forma corporis includitur per ſe & eſſentialiter in eo; at eſt impoſſibile totum in ratione totius manere ſeparata forma à materia. Et confirmatur, quia ſi maneret ſignatum ſub hoſtia, ſeparata forma ab eo in exiſtentia naturali, ſimul haberet formam & non haberet, quia

ſup-

ſupponitur ſeparata; quod vero non maneret materia ſub hoſtia probatur, quia materia non continetur ſub ſacramento, niſi quia pars totius ſignati; ergo ſi totũ deſinit eſſe, & corrumpitur per ſeparationẽ formę à materia, nulla pars eius ſub ſacramẽto manet, quia non cõtinetur ibi, niſi ratione totius. Vniuerſaliter aũt verum eſt, quod quãdo aliquid primo conuenit toti, & parti, non niſi quia toti, deſtructo toto, in ordine ad illud pars non habet eundem ordinem ad idem. Secundo dicit, quod facta ſeparatione partis formalis à materiali in aliquo corpore in vno loco, conſeqentur fit vbicumq; alibi reperiatur, & ſi alicubi corrumpitur per ſeparationem partis à parte, vbiq; corrumpitur. Tertio dicit, quod prædicta ſeparatio ſtare non põt cũ hoc, quod aliquid corporis ſit ſub ſacramẽto, quia nihil corporis eſt ſub ſacramẽto, niſi vt eſt pars totius: at pars naturalis ſeparata à formali nõ eſt pars totius, ſed erat, quia iam totũ non eſt, ſed fuit. Quarto dicit nõ valere iſtam conſequentiam, poteſt corpus deſinere eſſe hic non deſinendo eſſe alibi; ergo põt corrumpi hic & non ibi, intellige loquendo de corruptione propriè dicta, quia primũ nullam includit cõtradictionẽ, non.n. ponit niſi vnum reſpectum manere in abſoluto alio immanente; Secundum vero contradictionem ponit. ſ. eam formam abſolutã informare idẽ, & nõ ĩformare, poſita ſola variatione reſpectuũ. Ex quid omnibus ſatis cõcludit, in obiectione poſita Scotum non ſenſiſſe, quod corrupto corpore hic propria corruptione, non corrumpatur ſub ſacramento, ſed intelligit illud de corruptione improprie dicta, per quam res ſolum deſinit eſſe hic, vnde licet ſic corrumperetur corpus Chriſti ſub exiſtentia corporali, nõ ſequeretur corruptio ſub eſſe ſacramentali.

Dicet aliquis, inquit Scotus, quod facta ſeparatione formæ à materia corporis in exiſtentia naturali, manebit materia, & ſimiliter forma, tam in conſiſtentia naturali quam ſacramentali, cæterum, in neutro loco informabit forma materiam. Contra inquit, quia contra veritatem ſacramenti eſt, partem corporis contineri hic, niſi prius contineatur totum corpus, & ita materia ſine forma nullo modo cõtinebitur ſub ſacramento, & per conſequens vt ibi non poterit corrumpi vt ſeparata à forma, quia non eſt ibi: Vnde materiam deſinere habere formam, eſt deſinere eſſe partem totius, & per conſequens, deſinere eſſe vt hic, quia non eſt hic niſi quia eſt pars totius corporis, & ratione eius ſibi cõpetit hic eſſe.

Octaua Concluſio. Corpus Chriſti vt in Euchariſtia non mouetur concomitanter motu locali, quo mouetur primo vt in cælo, nec aliquo motu ſimili motui locali, qualis eſſet mutatio inſtantanea ab vno loco in alium. Probatur, quia cum ij motus, vel mutationes ſequantur corpus poſtquam eſt vbicatum, ſeu in loco, variantur ad variationem loci, & ita poſſunt ineſſe corpori in vno loco, quin ſibi inſit in alio, vt late ſuperius dixi, cum egimus & diſputauimus, an idem corpus poſſit eſſe ſimul in pluribus locis.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum, de inſtitutione facta per vulnera in cruce, dico, quod vulnus poteſt accipi dupliciter: Primo pro ipſa formali diuiſione partiũ continui; Secundo pro ipſa vt inflicta à corpore, vt ibi ſubintrante & diuidẽte partes eius. Si primo modo accipitur, ita fuiſſet diuiſum corpus in pixide, ſicut in cruce, quia continuitas & diſcontinuitas non poſſunt ſaluari propter aliud & aliud vbi, quia non variatur ad variationem loci, ſicut nec forma abſoluta: Si vero accipitur ſecundo modo, verum eſt, quod illa diuiſio non infiebat corpori primo vt in pixide, iſta etiam diuiſio partium corporis fuiſſet, comparando partes, ad totum, cuius ſunt partes non autem comparando partes ad locum, vel cõtinens, quia partes diuiſæ non habuiſſent vbi & vbi diſtantia, ſicut partes diuiſæ habuerũt in cruce. Et ratio eſt, quia partes in cruce habuerunt extenſionem corporaliter correſpondẽtem extenſioni continentis, & ideo diuiſioni earũ in totum correſpondebat diſtinctio in partibus correſpondentis, non ſic partes in Euchariſtia, imo partes ibi diuiſæ & diſcontinuæ, vt in toto, non habuiſſent partes diſtinctas continentis ſibi correſpondentis.

Per hoc reſponderi poteſt ad illud dubium, dum quæritur, an ſi liquor eſſet in duobus locis in dolio clauſo, & in dolio perforato, maneret in vtroque continuum, vel in vno maneret continuum, & in alio efflueret? Reſpõdetur, quod partes comparando ad totum, eodem modo haberent continuitatem hic & ibi; ſed comparando ad continens, poſſent habere continuitatem correſpondentem, & non ſimilẽ correſpondentem ibi & ita in dolio clauſo non efflueret, bene tamen in dolio perforato.

ARTICVLVS IV.

An corpus Chriſti in Euchariſtia poſſit videri oculo corporali.

PArs affirmatiua probatur, quia beatus videndo illas ſpecies non decipitur, deceptio enim repugnat beatitudini: ſed ſi nõ videret corpus Chriſti, poſſet decipi, credendo ibi eſſe ſubſtantiam panis, aut ſaltem dubitaret, an ibi eſſet ſubſtantia panis, ſi ibi non videret corpus Chriſti, & dubitatio videtur etiam ſtatui beatitudinis repugnare, ſicut imperfectio perfectioni, ergo, &c.

Secundo. Oculus noſter impeditur à viſione corporis Chriſti propter ſpecies ſacramentales ipſum velantes: ſed oculus beatificatus non poteſt ab aliquo impediri quin corpora qualibet videat prout ſunt; ergo oculus glorificatus poteſt videre Chriſti corpus prout eſt in ſacramento.

Tertio. Oculus Chriſti videt ſe ipſum prout eſt in hoc ſacramento; ergo pari ratione quilibet oculus glorificatus poteſt ipſum videre.

In hac quæſtione eſt multiplex opinio. Prima eſt S. Thomæ 4. d. 10. q. 1. ar. 4. quæſt. quæſtiunculæ, primæ, aſſerẽtis, ſine miraculo haud poſſe, quod ob oculo corporali videatur corpus Chriſti in Euchariſtia, miraculoſe tamen fieri poſſe affirmat. Idem tenet d. 11. q. 3. art. 1. ad 4. idemq; colligitur ex 3. p. q. 75. ar. 7. in ſolut. ad ſecundũ

vbi

vbi ait, oculū Chriſti videre ſe ſub ſacramento exiſtentem. Idē tenet Alēſ. 4.p.q.40.mem.3. ar.16.& 2.vbi ait, Beatam Virginem ſpeciali priuilegio videre corpus Chriſti ſub ſacramēto. Hæc ſententia tribuitur Scoto 4.loco citato, ſed immerito, cum oppoſitam manifeſte teneat, quam tenet D. Bonauent.q.10.q.vltima.

Secunda ſentētia tenet partem negatiuam, adeo vt arbitretur id neque diuina potentia fieri poſſe: ita Scotus in 4.d.10.q.9.in corpore, Paludan. & Capreol.q.vltima, Richard.ar.3.q.2.

Tertia ſententia affirmat, videri poſſe corpus Chriſti in Euchariſtia ab oculo corporali, non tamen modum exiſtendi in Euchariſtia, quem habet.

Pro intelligentia huius quæſtionis primo notandum, quod viſio ſiue intellectiua, ſiue ſenſitiua ex Scoto 1.d. 3.& quol.13.& ex his, quæ in prima parte noſtrarum controuerſiarum diximus, eſt qualitas & forma abſoluta, quam Deus poteſt in potētia eius capaci cauſare ſine cōcurſu obiecti ſaltē vt cauſæ actiuæ concurrentis, pōt .n.vicem cuiuſcumq; cauſæ efficientis explere: quare pōt Deus cauſare viſionem in oculo meo corporis diſtantis, quod actiuè non cauſabit viſionē, ſed terminabit tantum: Et cū hoc aſſeruiſſet Scotus loco citato, intulerunt aliqui ipſum tenere, quod oculus corporalis poſſet videre corpus Chriſti vt in ſacramento, cum oppoſitum affirmet ibi, adeo vt aſſerat neq; per diuinam potentiam id fieri poſſe.

Secundo notandū, agens naturale neceſſario, vt agat, vel patiatur expoſcere ſuū modum quantitatiuū, adeo vt ſi ipſo careat, neq; agere neq; pati poſſit ab alio agente corporali. Ratio eſt, quia ad actionē vel paſſionē à tali agente vel patiēte, eſt omnino neceſſaria approximatio, & debita diſtantia ſecundū locum, vt agēns vel patiēs corporale non habens modū quantitatiuum, non pōt alicui approximari ſecundum locū, nam etſi præſens eſſet alicui ſpatio ſecundum præſentiam realē, non tamen ſm̄ modum quantitatiuū, ita eſſet præſens ad agendū in paſſum & patiendū à corporali agēte ac ſi nullū ibi eſſet: igitur, &c. Hinc infertur, quod obiectū corporale vt in potētiam actiuam agat primo vt hic, tanquā neceſſariam diſpoſitionē requirit; & ꝙ ipſum ſit in loco modo extenſiuo, & ſimiliter potentia, in quam actum eſt; vnde nec poteſt eſſe cauſa primo viſionis, nec eſſe proprium nec primus terminus eius, ni ſit præfato modo in loco.

Tertio notandū neceſſario, quid ſit aliqd ineſſe ſubiecto primo vt hic, & quid concomitanter, de quo ſupra actū eſt, & conſequenter quid ſit agere & terminare primo vt hic, quid vero cōcomitāter: agere primo vt hic eſt ſic agere, ꝙ hic ageret, ētſi nuſquā alibi eſſet, vel ageret; terminare ēt primo vt hic, & ſic terminare vt hic, quod ſic terminaret, etiamſi nuſquam alibi terminaret. His poſitis ſit

Concl. Prima. Deus ſua pōa abſoluta pōt cauſare ī oculo glorioſo, vel nō glorioſo viſionē corporis Chriſti in ſacrō, licet nuſquam alibi eſſet iſtud corpus niſi in ſacrō. Ratio eſt, quia iſta viſio eſt forma abſoluta; ergo poteſt cauſari à Deo in potentia capaci ſine reſpectu præſentialitatis ad obiectum. Hoc patet ex primo notabili.

Secunda Concl. Non pōt haberi viſio corporis Chriſti ab oculo corporeo vt hic primo. Probatur, quia hoc includeret, corpus Chriſti vt hic vel

eſſe causâ primo viſionis, vel eſſe propriũ & primum terminũ eius:ſed corpus vt hic neq; põt cauſare primò,nec terminare primo viſionẽ, quia tã cauſatio, quã terminatio talis requirit in obiecto cauſante vel terminãte diſpoſitionẽ debitam ſm̃ locũ,vt põa approximationẽ & diſtantiam, quã corpus Chriſti vt in Euchariſtia nulla rõne habere põt:quia hic modus eſsẽdi opponitur modo quãtitatiuo eſsẽdi in loco, ſine quo corpus nõ põt habere debitã diſtantiã & approximationẽ ſm̃ locũ requiſitum ad agẽdum,vel patiendũ, ad cauſandam primo, vel terminandam viſionem. In h ac concluſione ferè oẽs conſentiunt, vel conuenire debent,etiamſi oculus ſit glorioſus.

Tertia Cõcl. Etiã per miraculũ fieri non põt,vt corpus Chriſti videatur ab oculo corporeo vt hic. Rõ huius concluſionis eſt eadẽ cum rõne pręcedentis, quã iterum hic conſtituimus, quia huius viſio, vt cauſata hic primo includit,quod corpus Chriſti vt hic ſit cauſa eius primo, vel terminus proprius,& primus: ſed corpus Chriſti vt hic, ſ.in ſacro, nec põt cauſare, nec terminare primo viſionẽ,quia hmõi cauſatio vel terminatio requirit in obiecto cauſante primo vel terminãte,diſpoſitionem debitã,ſ.approximationẽ ſm̃ locũ,quã illud corpus vt hic, habere non põt,vt diximus; nulli.n.organo põt debite approximari,vel ab eo diſtare debite, quia non eſt in loco vt hic.Neque ad hoc miraculum iuuat, quia corpus vt hic, non eſt viſibile abſolute, nec vt cauſatiuum viſionis, nec vt terminatiuum, miraculum vero non eſt id, quod includit contradictionem. Hæc Concluſio cum prima ſunt in terminis Doctoris ſubtilis cum ſuis probationib.ex quib.inferre licet,ꝙ nec naturaliter, nec ſupernaturaliter poteſt ab oculo corporeo videri corpus Chriſti in Euchariſtia.

Quarta Concl. Oculus Chriſti corporeus nec videt, nec poteſt videre corpus Chriſti in ſacramento. Ratio huius concluſionis eſt eadem, quæ præcedentis.

Quinta Concluſio. Modus quo corpus eſt ſub ſacramento, ab oculo corporali non poteſt videri,etiam per Dei potentiam. Probatur,quia ille modus nec eſt lux, nec lucidum,nec coloratum quid; ergo nullo modo à viſo corpore videri poteſt. Antecedens de ſe eſt notum; Conſequẽtia probatur, quia nulla potentia eleuari poteſt, vt attingat id, quod nec cadit ſub eius obiectum;ergo cũ ille modus ſub obiecto potentiæ viſiuæ corporeæ non cõtineatur,implicat,qđ illum attingat. Confirmatur,quia ille modus non eſt viſibilis per ſe primo,quia non eſt lux nec lucidũ quid, nec color,nec coloratum, nec eſt obiectum commune viſus, quia nec motus, nec figura, nec numerus,&c.

Ad argumenta in principio articuli poſita.

AD primum dico, qđ non tantũ ſenſus beati non decipitur circa Euchariſtiã,verum nec noſter,nã ꝙ per ſe percipit eſt ibi.ſ.quãtitas, figura,color,&c.circa q̃ nõ decipit, noſter vero intellectus arguens ex his,quæ ſenſus percipit decipitur, arguit.n. ſic:ibi eſt color, & quantitas, & figura; ergo ibi eſt ſubſtantia, quia illa inſunt ſubiecto, & licet conſequentia vt in pluribus vera ſit, tamen ſemper non tenet; ſenſus vera beati perciperet id hic, ꝙ noſter ſenſus.ſ.accidẽtia, nec

nec in hoc aliquo modo deciperetur, ſicut nec noſter; ſed nec intellectus beati ſic ſophiſtice argueret ex actu ſẽſus, ſicut noſter arguit, nec dubitaret beatus, an ibi eſſet corpus Chriſti, quia intellectu intueretur eius exiſtẽtiam, vel non exiſtentiam, vt art. ſequenti dicetur.

Ad ſecundum dico, quod oculus quicumque corporeus, licet poſſit videre quodlibet corpus ſub modo naturali ſuo exiſtens, non tamen ſub modo ſacramentali, quia vt ſic non eſt viſibile ab oculo corporeo, vt diximus. An vero poſſit corpus Chriſti videri ab intellectu coniuncto vel ſeparato, vt exiſtit in Euchariſtia, vide quæ dicta ſunt à nobis in ſecunda parte Controuerſiarum Controuer. octaua, artic. 4. ibi enim late de hac re diſſerimus.

Ad argumenta in principio Controuerſiæ poſita.

AD primum dico, quod omnis ſenſatio eiuſdem obiecti, quæ ineſt Chriſto in cęlo, ineſt & in Euchariſtia, vt diximus ſupra. Ad primam probationem dico, quod ad actum ſentiendi non requiritur obiectum in debita proportione, niſi vbi obiectum eſt aliquo modo cauſa ſenſationis, vt hic primo inſiendi, ſeu vbi primo ſit.

Ad ſecundam probationem dico, quod organum ſenſus Chriſti in Euchariſtia vere eſt quantum, ſicut in cælo, & per conſequens poteſt recipere ſenſationem abſolute, ſed non vt hic primo, quia modus quãtitatiuus organi requiritur per ſe in organo ab hoc, vt ſibi inſiat primo ſenſatio, ſed non ad hoc vt cõcomitanter ſibi inſiat, vel inſit, quia huiuſmodi modus non eſt cauſa per ſe recipiendi ſenſationem, ſed tantũ conditio requiſita per cõparationẽ ad agens primo tranſmutans.

Ad tertium dico, quod antecedens & conſequens eſt verum, ſi ſermo ſit de actione in corpus, in quo primo ſit actio, non tamen quando ſit concomitanter; ignis enim agere non poteſt niſi in paſſum ſibi approximatum debite: cæterum quod effectus actionis habet alibi in loco diſtanti, in quo eſt idem corpus, non inconuenit nec ad hoc requiritur illa debita approximatio, nec limitatio ſphæræ, quia ineſt concomitanter ratione identitatis formæ & ſubiecti.

Finis Controuerſiæ Nonæ.

An aliquod accidens ſit in Euchariſtia ſine ſubiecto.

PArs negatiua probatur primo, quia ſicut ſubſtantiæ conuenit eſſe per ſe; ſic accidenti eſſe in alio, ens enim diuiditur in ens per ſe, & in ens in alio; & primum membrum conuenit ſubſtantiæ, ſecundum accidenti: ſed implicat ſubſtantiam non eſſe per ſe; vel in alio, quia quod vere eſt, nulli accidit, quod implicat eſſe accidens, & eſſe per ſe, ſeu non eſſe in alio.

Secundo, impoſſibile eſt diffinitum eſſe ſine diffinitione & per conſequēs ſine quocumque diffiniente ipſum: ſed ſubſtantia diffinit accidens, eius enim diffinitioē ingreditur; ergo impoſſibile eſt, quod ſit ſine ea.

Dices forſan, maiorem intelligendam eſſe de diffinitione pertinente ad quidditatem diffiniti; non autem de illo quod diffinit vt additum, ſicut ſubſtantia diffinit accidens. Contra, quia correlatiuum diffinit correlatiuum tantum vt additum, & tamen implicat eſſe correlatiuum ſine relatiuo, quia tunc relatiuum non eſſet relatiuum. Confirmatur, quia ſi ad diffinitionem alicuius naturæ pertineret ipſe Deus, non pertineret niſi vt additum, & tamen eſſet contradictio, quod diffinitum eſſet ſine iſto addito.

Tertio. Poſterius eſſentialiter non poteſt eſſe ſine priori eſſentialiter, ex Ariſtotele 1. Metaphyſi. c. de priori: ſed accidens eſt poſterius eſſentialiter ſubſtantia, ex 7. Metaphyſi. eſt enim ſubſtantia primum omnium entium cognitione & tempore; ergo, &c.

Quarto. Album & albedo idem ſignificat, ſ. ſolam qualitatem, eo modo quo quantitas & quantum: ſed implicat eſſe quantum, niſi ſit aliquod ſubiectum cui quantitas inſit; ergo eſt impoſſibile, quantitatem eſſe ſine ſubiecto.

In hac controuerſia ſic procedam. Primo inquiram de quæſito principali. Secundo an quodcumque accidens remanens ſit ſine ſubiecto. Tertio ab argumenta principalia.

ARTICVLVS I.

An aliquod accidens ſit in Euchariſtia ſine ſubiecto.

IN hac quæſtione eſt duplex ſententia. Prima eſt S. Thomæ 4. diſ. 12. art. primo, quæſt. prima. in ſolut. ad argum. tertiæ quæſtiunculæ, & 3. par. q. 77. art. 1. in ſolut. ad vltimum, aſſerentis, accidentia in hoc ſacramento eſſe quidem ſine ſubiecto, cui vltimate inhæret, habere tamen nouū eſſe à Deo eis tributum, quia accidentia manente ſubſtantia panis, nullum aliud eſſe habebant pro deſtructo per conuerſionem, neceſſarium eſt eis nouum eſſe conferre, quia iam eſſe panis non manet. In eadem ſententia eſt ibidem Caietanus, & addit, tribui à Deo accidentibus nouum modum poſitiuum eſſendi per ſe, qui proprius eſt ſubſtantiæ, quo habito naturaliter cōſeruari

ſeruari poſſunt, ſine alia noua conſeruatione ſiue actione ab ea, qua, dum inhærebant pani conſeruabantur.

Secunda ſententia eſt Doctoris ſubtilis aſſerentis, quantitatem, & cætera accidentia eſſe ſine ſubiecto vltimato, cui inhærebant, & quantitatem nulli inhærere, ſed alia accidentia inhærere ei, neque tribui ei in ſeparatione à ſubſtãtia nouum modum poſitiuum eſſendi, ſed tantum negatiuum, ſcilicet non inhærere actu ſubiecto.

Pro opinione S. Thomæ nota primo, accidentia nullum proprium eſſe exiſtentiæ hre ĩ ſubiecto cui inſunt, ſed exiſtere exiſtentia, & eſſe ſui ſubiecti, vnde eſſe ſubiecti eſt de per accidens eſſe ipſorum accidentium; quare facta ſeparatione eorũ à ſubiecto, nec illis manentibus, debet nouũ eſſe tribui, quia iã eſſe ſubiecti nõ eſt amplius eſſe eorũ per ſe, vel per accidẽs.

Secundo nota, quod ex Caietano vbi ſupra, accidens in ſubiecto nõ eſt id, quod eſt, hoc enim ſubiecto competit, ſed quo eſt tale ſubiectum. v.g. albedo in niue nõ eſt id, quod eſt: quia hoc niui conuenit, ſed eſt id, quo nix eſt alba; vnde ea conſeruatione præciſe accidentis in ſuo eſſe non conſeruato ſubiecto non acquirit accidens nouum modum eſſendi, ſed perdit priorem modum ſignificatum per ly in, deſinit enim eſſe actualiter inhærens, ſed vbi conſeruationi opponitur collatio noui modi eſſendi, accidens non tantũ perdit actualiter inhærere, ſed acquirit nouum eſſendi modum, & quod prius fuerat quo eſt, modo ſit ꝙ eſt; & hic modus eſt modus eſſendi ſubſtantiæ, quem cum habent accidẽtia à ſubiecto ſeparata naturaliter, cõſeruantur in modo eſſendi ſuper naturaliter acquiſito.

Tertio nota, quod ſola conſeruatio accidentis ſine ſubiecto non conſtituit accidẽs tanquã actiuum primũ reſpectu actionũ, ad quas accidens cũ inhærebat, poterat eſſe primũ quo ſeu qd i. ſola prædicta conſeruatione accidẽtis non conſtituit accidens actiuũ ad modum ſubſtantię, item potentiã paſſiuam ad modũ ſubſtantiæ non acquirunt accidentia ſeparata per ſolã conſeruationẽ eorũ ſine ſubiecto, ſed talis potentia confertur eis per collationẽ modi eſſendi ſubſtantiæ, vt inde ex his fieri poſſet, quidquid poſſet ex ſubſtantia, ſi eſſet.

Prima Concl. Accidentia panis manent in Euchariſtia ſine ſubiecto, cui prius inhærebant. Probatur, quia ipſis manentib. iam ſubſtantia panis, quæ illorum erat ſubiectũ, non manent, ſed omnino deſijt eſſe, ita vt nil eius maneat, vt ſupra diximus; ergo manent accidentia ſine ſubiecto.

Secunda Concl. Accidentia ſeparata à ſubiecto, & manentia ſine eo, habent nouũ eſſe aliud ab eo, ꝙ in ſubiecto ante ſeparationẽ habebãt. Probatur, quia cũ erant in ſubiecto, nõ habebãt niſi eſſe ſubiecti, ſed illud eſſe nõ habẽt, quia cũ ſubſtantia panis deſtructũ eſt; ꝙ ſi maneret iã aliquid panis, poſt conſecrationẽ maneret, ꝙ alienũ eſt à veritate, nec ſine errore dici poteſt; ergo habent nouum eſſe: quia implicat eſſe in rerum natura aliquid, & non habere eſſe; & cum non habent antiquum, neceſſario eſſe nouum.

Tertia Concl. Accidentia in Euchariſtia habent potentiam, vt ex eis fieri poſſit quidquid fieret, ſi ſubſtãtia ibi eſſet, quia datus eſt eis modus ſubſtantiæ, & conſequenter vis & potẽtia ſubſtantiæ, & ad agendũ, & ad patiendũ.

Quarta Concl. Sola quantitas eſt in

hoc ſacramento ſine omni ſubiecto. Probatur, quia ipſa inhærebat immediate ſubſtantiæ, cætera vero ipſa mediante; ergo ipſa ſola manet ſine ſubiecto, cætera vero ei inhærerent.

Pro opinione Doctoris ſubtilis noto primo, quod accidens, quãdocumq; ſubiecto inhæret, habet proprium eſſe diſtinctum ab eſſe ſubiecti, ſicut & habet propriam & diſtinctã entitatem & eſſentiã ab entitate & eſſentia ſubiecti. Ita Scotus 4. d. 12. q. 1. Probatur, quia vnumquodq quod eſt extra cauſã ſuã, & intellectum, ſicut habet entitatem propriã, ita & proprium eſſe: ſed accidens habet propriã entitatem eſſentialem extra cauſam ſuã & intellectũ; ergo habet propriũ eſſe; ergo cũ eſt in ſubiecto ſicut habet entitatẽ eſſentialem diſtinctam ab entitate ſubiecti habet ẽt eſſe proprium aliud ad eſſe ſubiecti. Iſtæ conſequentiæ ſunt manifeſtæ. Maior probatur, quia eſſe ſequitur entitatẽ & eſſentiam, quaſi actus ſeu modus eius intrinſecus; ergo quæcumq; entitas & eſſentia habeat ſuũ eſſe propriũ, ſic & ſuã entitatem. Minor probatur, quis. n. niſi ſtultus negaret albedinẽ in re exiſtẽtẽ, & productã à ſua cã, habet propriã entitatẽ & eſſentiã. Probatur, quia vt ſic eſt ens; ergo hẽt entitatem. Conſequẽtia patet à concreto ac abſtractũ, quo ad exiſtẽtiam. Cõfirmatur, quia implicat intelligere ens ſine entitate, ſicut albũ ſine albedine. Qđ vero illa entitas ſit alia ab entitate ſubiecti, inde patet, q̃a contingit ſubiectũ ſine ea eſſe & cũ ea, qđ fieri nequiret, niſi eſſet entitas alia ab entitate ſubiecti, qua. n. rõne põt hoc eſſe ſine illo, niſi ab eo ſit oĩno diſtincta, alias enim ſi eſſet idem, profecto idem eſſe poſſet ſine ſe ipſo.

Secundo. Accidens eſt in ſubiecto, ſicut forma in formas, vel ſicut forma in materia; ergo eſt in ea per aliquam mutationẽ naturalem per illã; ergo accipit eſſe formale accidentis, ſed non hẽt eſſe formaliter illius ſubiecti, quia hoc eſſe præfuit ante illã ſuã mutationem; ergo hẽt eſſe proprium illius accidentis, & per conſequens accidens habet eſſe aliud ab eſſe ſubiecti.

Tertio. Accidens qñ ſeparatur à ſubiecto, hẽt eſſe, & illud non eſt eſſe ſubiecti, nec nouũ; ergo eſt propriũ eſſe, ꝙ habebat in ſubiecto ab eſſe ſubiecti diſtinctũ. Cõſequentia tenet; Añs patet, quoad primã partẽ, iã. n. probauimus ꝓcedentib. argumẽtis, ꝙ accidens hẽt propriũ eſſe ab eſſe ſui ſubiecti diſtinctũ: quoad ſecũdã partẽ probatur, q̃a ſi eſt nouũ eſſe, oportet ponere aliquã mutationẽ à carentia illius eſſe ad illud eſſe: ſed hęc eſt impoſſibilis. Probatur, quia nõ eſt generatio, q̃a accidẽs non eſt generationis ſubiectũ, nec eſt augmẽtatio, vel alteratio, q̃a nõ acquiritur qualitas, vel quãtitas in iſta mutatione; ergo, &c. Cõfirmatur, quia illud eſſe nouũ, ꝙ acquirit accidẽs per ſeparationẽ, cũ nõ ſit formaliter eſſe diuinũ, aut eſt ꝓprie ſubſtãtia, vel accidẽs, vel neutrũ; ſi in genere ſubſtãtię, erit independens à ſubiecto, & per conſequens nõ erit formaliter eſſe alicuius accidentis, quia nullũ accidens põt eſſe formaliter independens, vel per ſe; ſi vero eſt in genere accidẽtis quomodocũq; per reductionẽ, erit depẽdens æq; cũ forma, cuius eſt, & p cõſequens per illud eſſe formaliter nõ erit ens independens illud, cuius eſt. Cõcludimus ergo ꝙ accidẽs hẽt eſſe ꝓpriũ cum eſt in ſubiecto, ab ipſo ſubiecto diſtinctũ.

Sed contra dicta obijcitur ex Ariſtotele 7. Metaphyſ. 2. dicente, accidentia ſeu alia à ſubſtantia dici entia

eo

eo quod taliter entis; ergo formalis ratio accidentis, ſeu eſſe eius, eſt eſſe ipſius ſubiecti. Confirmatur, quia ex eodem Ariſtotele 4. Metaph. t. 2. ens dicitur de ſubſtantia & accidente, ſicut ſanum de animali & vrina, ſed tamen nihil formaliter dicit de vrina, niſi habitudinem ſigni ad ſanum dictum de animali; ergo nec ens dictum de accidente aliquid dicit, niſi habitudinem ad ſubſtantiam. Ad Ariſtotelem dico, numquam ſenſiſſe, quod eſſe ſubiecti ſit formaliter eſſe accidentis; & prima auctoritas adducitur ex æquiuocatione illius vocabuli, eo quod, non enim ſemper eo quod, eſt nota cauſæ formalis illius, quod præcedit, nam ex Ariſtot. 5. Metaph. cap. de in eo, quod quot modis dicitur in quantum; ſiue eo quod quot modis dicitur cauſa; quare ly in quantum, & eo quod, poſſunt eſſe nota cuiuſcumque cauſæ illius, quod præcedit, & ita non ſubſtantia ſit aliqua accidentis cauſa, & ſi non de eſſentia, qualis eo quod taliter entis, poteſt deſignari, & deſignatur in auctoritate præallegata cauſalitas ſubſtantiæ in ordine ad accidens, quæ vel eſt cauſæ materialis intrinſecæ componentis, ſed ſubiecti, ex quo educitur, vel cauſæ efficientis, quæ non pertinet ad rei eſſentiam; ſed non propter hoc formale eſſe accidentis eſt eſſe ſubſtantiæ, ſicut vniuerſaliter cauſatum a quacumque cauſa in quocumque genere cauſæ eſt illud, quod eſt, quia eſt taliter entis, id eſt, talis cauſæ in tali genere & ordine cauſandi, ſed non propter hoc concludi poteſt, quod cauſatum non habeat aliud eſſe formale, quo ſit extra cauſam ſuam, & eſſe huiuſmodi cauſæ diſtinctum, & ſi non ſpecie, ſaltem numero. Ad auctoritatem quarti Metaph. dico, quod illa auctoritas non poteſt adduci ad probandum, quod accidens nullum habet entitatem formalem, ſicut ſanum in vrina nil habet de ratione ſanitatis, quia hoc eſſet maxima ignorantia vocabulorum; patet enim quod accidentia ſunt principia agendi & cognoſcendi ſubſtantiam, & per ſe obiecta ſenſuum; at ſtultum eſt dicere (ait Scotus) quod aliquod eſt principium agendi, vel actione reali in materiam, vel intentionali in ſenſum vel intellectum, & nõ habere aliquã entitatem formalẽ, ita enim diceremus Chimæram agere vel ſentire. Item chimæricum eſt, dicere aliquid eſſe terminum alicuius motus vel mutationis realis, & quod non habeat aliquam entitatem formalem: at accidens eſt terminus alterationis & augmentationis, nec non motus localis; ergo &c. Intellectus ergo Ariſtotelis non per ſimile currit ſuper quatuor pedes, quia ſecundum Damaſcenum, quod in omnibus eſt ſimile, idem vtiq; erit, & non exemplum, neceſſarium eſt enim in exemplis & ſimile & diſſimile conſiderare, ſed ſicut eſt ordo eſſentialis Medicinæ ad animal in eo, quod eſt dici ſanum, ita habitudo eſſentialis eſt inter accidens & præſentiam in habendo entitatem; ſed non quod ille ordo ſit de eſſentia accidentis, vel quod nullam entitatem formalem habeat diſtinctam ab eſſe ſubſtantiæ & eius entitatem, ſicut ratio ſigni eſt eſſentialiter ratio ſani, cum dicitur de vrina; & ratio diſſimilitudinis eſt in hoc, quia in vrina non eſt aliqua forma abſoluta, ſeu ratio, a qua dicatur ſana, licet ſit ibi aliquod abſolutum, ſupra quod fundatur ratio ſigni, vt puta talis color,

talis

talis digeſtio, &c. Sed tantum eſt in ea ordo ad ſanitatem, quo formaliter dicitur ſana; quare ſanum omnino æquiuoce dicitur de animali & vrina. At ens non ſic dicitur de ſubſtantia & accidente, quia ratio vera & formalis entis eſt tam in ſubiecto, quam in accidente, in vtroque enim extremo eſt abſoluta ratio entis, a qua vtrumque dicitur formaliter ens, licet ſuper vnũ abſolutum fundetur ordo ad aliud. Conclude ergo ex his, quod accidens habet propriam entitatem, & proprium eſſe diſtinctum ab eſſe & entitate ſubiecti; & ſimiliter quod ordo accidentis abſoluti ad ſubiectum non eſt de eſſentia accidentis, ſicut ordo vrinæ vt ſanæ, ad ſanitatem animalis eſt de eſſentia vrinæ ſanæ, quæ nihil ſanitatis præter illum ordinem includit: accidens vero licet ordinem ad ſubſtantiam dicit, habet tamẽ veram rationem entis, ſicut & ſubſtantia, licet dicat ordinem ad ipſam.

Secundo nota, quod accidens abſolutum, quatenus abſolutum, non requirit terminum, vel terminos ad ſuum eſſe, quia iam non eſſet abſolutum; quod ſi requirit ſubiectum, hoc erit propter aliam rationem dependentiæ eſſentialis ad ipſum: cum vero nullum ens abſolutum dependeat eſſentialiter niſi vel ab eo, quod in eius diffinitionem cadit, vel a cauſa ſimpliciter prima, ſequitur, quod non depẽdeat ſimpliciter neceſſario a ſuo ſubiecto, quantum ad ſuam exiſtentiam, ſed quod abſolute ſine repugnantia poterit eſſe ſine ſubiecto, quia ſubiectum nec eſt de eſſentia & quidditate eius, quia tunc homo albus non eſſet ens per accidens, quia addendo alicui id, quod eſt de eſſentia eius, non fit vnum per accidens, præcipue ſi id ſit ens per ſe, vt accidens, quod ob id eſt ens per ſe in genere, ex Ariſtotele 5. Metaph. nec eſt cauſa eius ſimpliciter prima, quia hæc eſt Deus; ergo accidens abſolute ſine ſubiecto.

Sed obijcies cõtra rationem, quod licet accidens non habeat ſubiectum tanquam cauſam primam efficientem, habet tamen vt materialiter, ſine qua eſſe non poteſt, quamque Deus nequit ſupplere.

Secundo obijcies, quod ſubſtantia ſit de diffinitione accidentis, quia in eius diffinitione ponitur; quare ratio præcedens ad probandum, accidens poſſe eſſe abſque repugnantia ſine ſubiecto, videtur eſſe inſufficiẽs, cum hæc duo falſa ſubſumat, ſcilicet nec ſubiectum eſſe de diffinitione accidentis, nec dependere neceſſario ſimpliciter a ſubiecto, vt a cauſa.

Ad primam dico, quod ſecundum Ariſtotelem 8. Metaph. non habent accidentia materiam ex qua, ſed in qua, vel ſi habent ex qua, id non eſt ſubiectum, quia ſubiectum cum accidente facit ens per accidens; at id, quod eſt per ſe intrinſecum accidenti, ſiue ſit materia ſiue forma, non cõſtituit ens per accidens, quia accidens vt vnum quid eſt, cõponitur ex omnibus pertinẽtibus ad eius eſſentiam; cum ergo ſubiectum non ſit materia ex qua accidentis, ſed in qua, Deus poteſt vicem eius ſupplere, non quidem faciendo, quod accidens ei inhæreat, quia hoc implicat, ſed ſubſtantiando illud, & conſeruando ſine ſubiecto, ſicut licet forma pendeat a materia, vt a ſubiecto, in quo eſt, poteſt a Deo ſine eo conſeruari.

Ad ſecundam dico, quod ſubiectum non cadit in diffinitionem accidentis, vt quid intrinſecum & eſſentiale,

tiale, ſed vt quid additum, quod non eſt de eſſentia diffiniti.

Sed inquires, quare ſubiectum ponitur in diffinitione accidentis, cum non ſit de eſſentia eius? Reſpondeo vniuerſaliter, cauſam, ob quam id ponitur, non eſſe dependentiam accidentis ad ſubiectum, quia magis dependet lapis à Deo, quam accidens à ſubiecto, & tamen Deus non ponitur in diffinitione lapidis, & ſi illa eſſet cauſa, Deus neceſſario cuiuſcumque entis creati neceſſario ingrederetur diffinitionem, quod tamē eſt falſum; cauſa ergo eſt, quia nulla forma poteſt habere perfectum conceptum quidditatiuum, niſi cointelligatur id, cuius eſt forma: diffinitio enim exprimit conceptum perfectum diffiniti, & ideo quantumcumque eſſentialius formæ exprimatur ſine illo, cuius eſt forma, & ſi quidditas eius indicaretur, tamen non eſſet conceptus quietans intellectum, & ideo nec diffinitiuus. Contra, pars eſt neceſſitas diffiniendi formam ſubſtantialem & accidentalem per additum. Reſpondeo vtrobique eſſe neceſſitatem; vnde Ariſtoteles diffiniens animam poſuit corpus, quod eſt perfectibile ipſius; vel totum compoſitum, cuius ipſa eſt pars, nec aliquid ponitur pertinēs ad eſſentiam animæ, niſi hoc, quod eſt actum, quod ſignificat reſpectum animæ ad illud, cuius eſt forma, non tamen vtrobique ſimilis additio, quia in diffinitione formæ ſubſtantialis additur aliquid, quod facit vnum per ſe cum ipſa, ſed in diffinitione accidentis additur aliquid, cum quo non facit per ſe vnum.

Tertio nota, quod hoc vocabulum, accidens, dupliciter accipitur: vno modo pro per ſe eius ſignificato, quod eſt inhærens; alio modo pro per ſe denominatum ab eo, quod eſt abſolutū, vt albedo, nigredo &c. vel eſt relatio, vt paternitas, filiatio &c. quæ omnia denominantur ab hoc ſignificato per ſe, accidens ſiue inhærens.

Quarto nota, quod actualis inhærentia non eſt de eſſentia accidentis ſumpti pro per ſe denominato, verbi gratia, inhærentia actualis albedinis ad ſuum ſubiectum non eſt de eſſentia eius, nec eſt idem realiter cum eo. Probatur primum, quia nihil eſt de eſſentia alicuius, niſi quod pertinet intrinſecè ad quidditatem eius: at reſpectus aliquis, licet ſit idem ſuo fundamento, qualis eſt reſpectus creaturæ ac Deum, non tamen eſt de quidditate eius, quia tunc nulla eſſentia creaturæ eſſet abſoluta: Vnde quærere, an relatio ſit de eſſētia abſoluti; eſt quæſtio (inquit Doctor ſubtilis) Chimerica: cum igitur inhærentia ſit reſpectus, nulla ratione poteſt eſſe de eſſentia accidētis abſoluti, immo nec de eſſentia accidentis relatiui, quia illa inhærentia ad ſubiectum vt ſic, eſt reſpectus extrinſecus adueniens, qui neceſſario ſupponit eſſentiam rei, cui aduenit; ergo nulla ratione poteſt eſſe inhærentia de eſſentia accidētis pro per ſe denominato ſumpti. Præterea, quia vt notab. 1. diximus, accidens habet propriam entitatem & eſſētiam, ac proprium eſſe diſtinctum ab eſſe ſubiecti; ergo inhærentia non poteſt eſſe de eſſentia eius, quia eſt eo poſterior. Secundum dictum huius notabilis, ſcilicet, quod inhærentia non ſit idem accidenti inhærenti, probatur, quia nulla relatio ad cauſam extrinſecam eſt eadem ſuo prædicato, niſi illa, quæ eſt ad cauſam primam, ſine qua fundamentū relationis, quod eſt

crea-

creatura, eſſe nulla ratione poteſt, vt alias probauimus: ſed reſpectus accidentis,qui eſt ſubſtantia,qui eſt inhęrentia,non eſt cauſa prima,vt ad ſubiectum terminatus; ergo nõ eſt idem accidenti, licet probatur ex facto ſacramenti vbi accidentia non inhęrent ſubſtantiæ; at ſi inhærentia ad eam eſſet de eſſentia eorum, eſſet manifeſta implicatio, quod manerent ſeparata a ſubiecto;ergo &c.

Dices, ſi inhærentia albedinis ad ſubiectum non eſt idem ei, vt recte oſtendi, quæro,an inhærentia,qua illa inhærentia inhæret,ſit idem ei? ſicque habebimus, quod relatio ad cauſam ſecundam ſit idem cum fundamento, quod videbaris negare. Reſpondeo,albedinem, verbi gratia,ſua inhærentia inhærere ſubiecto, quia alias non diceretur inhærens, quia ab ea diſtinguitur naturaliter, vt dictum eſt: Cæterum illa inhærentia non inhæret alia inhærentia, quia tunc daretur proceſſus in infinitum,ſed re ipſa formaliter inhæret, nec inhærentia actualis eſt propria paſſio albedinis, v.g.cum accidens ad ſuum prædicabile,ſaltem reductiue pertinens in ratione prædicabili. Itẽ ille reſpectus inhęrentiæ eſt poſterior albedine,ſicut vniuerſaliter reſpectus fundatus in aliquo eſt poſterior fundamento;nec inde ſequitur, non requirere neceſſario ad ſuum eſſe terminum ipſius reſpectus, poteſt enim aliquid dependere à termino ipſius reſpectus, quin dependeat à reſpectu,ſi reſpectus eſt poſterior ea,ſubſtantia enim lapidis non depẽdet à reſpectu lapidis;ergo nec à termino.Rñdeo quod ly propter,põt dici aliquid neceſſario conſequens naturam fundamẽti, vel aliquid requiſitum a d naturã fundamenti, tãquam prius ipſo. Primo verum eſt, ꝙ requirit albedo ſubiectum propter reſpectum,ſed non ſecundo modo:at quod primo illo modo requiritur, non opqrtet ꝙ in eodem ordine requiratur, in quo requiritur terminus reſpectu ad eſſe fundamenti; accidens ergo depẽdet à ſubiecto tanquam à termino ſuę inhęrentiæ,cui innititur,vt ſit ſane nõ à reſpectu ſeu illa inhærentia,niſi tanquam neceſſario conſequente ipſam.

Prima concluſio. Loquendo de accidente pro p ſe ſignificato,quod idẽ eſt quod inhærens, contradictio eſt, ꝙ aptum intelligere non ſit in ſubiecto, & hoc intelligẽdo vniformiter in ſubiecto & prædicato; id eſt, quod ſit ſermo de accidente actu inhærente vel aptitudine:itaque intelligere accidens ſine inhærentia actuali, ſeu aptitudinali, ſeu aptitudine ad inhærendum. Probatur, quia per ſe ſignificatũ huius nominis accidẽs,eſt reſpectus quidam ad illud,cui accidit,idem cum reſpectu importato hoc nomen inhærens ad illud,cui inhæret; ergo implicat, intelligere accidens actu ſine ſubiecto,ſicut implicat, intelligere inhærens actu ſine inhærentia actuali in ſubiecto, & ſimiliter implicat, intelligere accidens ſecundum aptitudinem ſine aptitudine ad inhærendum,ſicut eſt inhærens aptitudinaliter ſine aptitudinali inherentia ad ſubiectum. Senſus concluſionis eſt,ꝙ accidens,pro vt dicit idem quod inhærens,implicat intelligi ſine inhærentia actuali in ſubiecto,vel aptitudinali,nam ſi ſit accidẽs, ſeu inhærens actu,neceſſario debet in eſſe actu ſubiecto, ſicut eſt accidens, ſeu inhærens ſecundum aptitudinem neceſſario debet intelligi cum aptitudine ad ſubiectum,quia accidens ſic ſumptum dicit reſpectum in cõcreto ſigni-

ſignificatum per hoc nomen inhæ:ēs: hic autem reſpectus eſt extrinſecus adueniens, quia poſito fundamento & termino non inſurgit neceſſario, poſſet .n. Deus fundamentum & terminum conſeruare ſine reſpectu.

Secunda concluſio. Si loquamur de eo, quod denominatur à per ſe ſignificato accidentis, eſtque per ſe reſpectus, contradictio eſt, ꝙ ſit ſine ſubiecto actu, extendendo nomen ſubiecti ad fundamentum niſi. Probatur quia reſpectus eſt eſſentialiter habitudo inter duo extrema, & ita ſicut tollere terminum, eſt tollere vel deſtruere reſpectum, ita tollere id, cuius eſt reſpectus, eſt tollere & deſtruere rationem reſpectus; quia non minus reſpectus pendet à fundamento, cui inhæret, quam à termino; ergo ſicut implicat eſſe reſpectum, & intelligi ſine termino, ita & ſine fundamento, cui inſit; ergo reſpectus per ſe, qui eſt accidēs, nullo modo poteſt eſſe ſine ſubiecto, id eſt, fundamento.

Sed contra concluſionē obijcitur, quia ratio, qua ſignificat accidēs ſumptum pro per ſe ſignificato, eſt reſpectus; non poteſt cōuenire alicui reſpectui denominatiue, quod tamen ſupponit concluſio. Reſpondeo, ꝙ vnus reſpectus poteſt fundari in alio, ſicut poſterius in priori, vt patet de proportionabilitate, ſeu proportione: ita dico in propoſito, ꝙ ſicut albedo poteſt denominari ab inhærentia, ſeu ab eo, quod poteſt accidere, ita poteſt paternitas in rebus creatis denominari, & quæuis alia relatio, ab inhærentia.

Dices; ergo ipſemet reſpectus inhærentiæ poteſt denominari inhęrēs. Reſpondeo, ꝙ ipſa inhærentia ſe ipſa inhęret, & ideo ab alia inhærentia denominari non poteſt inhærens, nam eſſet proceſſus in infinitum.

Tertia concluſio. Illud, quod denominat à per ſe ſignificato iſtius nominis, accidens, eſt quid abſolutum, vt albedo, nigredo &c. poteſt eſſe, & non eſſe ſubiecto actualiter: ſed neceſſariò ineſt ſecundū aptitudinē. Probatur prima pars, quia accidens abſolutum nō requirit ſubiectum tanquam eius dependentiæ terminum, ſicut relatio requirit terminum, nec tanquam cauſam ſimpliciter neceſſariam, ſed ſui exiſtentiam; ergo abſque contradictione poteſt eſſe actualiter ſine ſubiecto. Conſequentia tenet, quia ob has ſolas duas cauſas poteſt alicui repugnare eſſe ſine alio; vel tertia ſit, quia eſt de diffinitione eius, quæ cauſa in propoſito eſſe nequit, quia licet ſubiectum cadat in diffinitionem accidentis, non tamen tanquam quid intrinſecum & eſſentiale, ſed tanquam additum, vt ſupra diximus. Antecedens probatur, in primis non requirit ſubiectum vt terminum, quia abſolutum eſt, vnde abſolutum non requirit terminum nec terminos, quia iam non eſſet abſolutum; nec requirit illud tanquam cauſam ſimpliciter neceſſariā, quia hæc non poteſt eſſe niſi prima cauſa, vnde nil requirit ſimpliciter neceſſariò ad ſui eſſe cauſam aliquam extrinſecā, niſi primā, quia Deus poteſt cauſalitatem eius ſupplere, vnde nulla eſt dependentia neceſſaria alicuius abſoluti ſimpliciter ad aliquid, quod nō eſt de eſſentia eius niſi, ad cauſam ſimpliciter neceſſariam & primam .ſ. Deum: ſubiectum vero non eſt de eſſentia accidentis, vt ſupra docuimus; ergo &c.

Si dixeris, ſubiectum eſſe cauſam materialem accidentis, quam Deus ſupplere nequit. Dico, quod de his

ſatis

ſatis diximus notab. ſecundo.

Sed obijcies, ſi ſubiectum non eſt de eſſentia accidentis abſoluti; ergo poterit albedo, v.g. eſſentialiter concipi, quoad omnia eſſentialia ſine ſubiecto, quod tamen non videtur verum. Reſpondeo, quod albedo poteſt intelligi quantum ad quodlibet, quod per ſe primo includitur in ratione albedinis, nil intelligendo de reſpectu ad ſubiectum, vel non intelligendo ſubiectum, poſſetque aſſignari aliqua ratio albedinis indicans totam eius eſſentiam, ſed illa ratio non eſſet diffinitio, quia non eſſet expreſſiua perfecti conceptus, quia conceptus ille non quietat intellectum, niſi intelligendo terminum dependentiæ accidentis etiam abſoluti.

Secunda pars concluſionis etiam patet, quia ſicut ſubſtantiæ competit per ſe eſſe, ita accidenti eſſe in alio ſecundum aptitudinem, eſt enim propria paſſio ſaltem accidentis aptitudo ad inhærendum, ſicut grauis aptitudo ad deſcendendum.

Quarta concluſio. Inhærentia actualis nec eſt de eſſentia abſoluti, nec propria eius paſſio, ſed eſt accidens per accidens. Concluſio hæc tres habet partes: Prima, quod inhærentia actualis non eſt de eſſentia accidentis, quæ ſatis patet, cum probatum ſit cõcluſione tertia, accidens abſolutum poſſe ſine contradictione eſſe, quin inſit ſubiecto. Secundo pars probatur, quia propria paſſio ſecũdum Scotum eſt idem cum ſubiecto ſuo, & conſequenter, non poteſt eſſe ſine ea, & accidens abſolutum ſine repugnantia poteſt eſſe ſine actuali inhærentia, vt videmus in Euchariſtia; ergo. Prętere a omnes concedunt, quod accidentia in Euchariſtia, quod ſicut habent proprias eſſentias, eaſque retineant, ſi retinent proprias paſſiones: ſed non retinent inhærentiam actualem; ergo illa non eſt propria paſſio accidentis. Item ſicut ſe habet riſus actualis, & aptitudo ad ridendum ad hominẽ, ſic inhærentia actualis & aptitudo ad inhærendum ad accidens abſolutum: ſed riſus actualis non eſt propria paſſio hominis, ſed aptitudo ad ridendum; ergo inhærentia actualis non eſt propria paſſio accidentis, ſed aptitudo ad inhærendum. Præterea probatur tertia pars concluſionis, ſcilicet, quod inhærentia actualis ſit accidens per accidens accidentis abſoluti, quia eſt reſpectus quidam extrinſecus adueniens cuicumque accidenti abſoluto, quia dicit vnionem illius abſoluti ad aliud abſolutum; omnis vero vnio abſoluti ad abſolutum eſt reſpectus extrinſecus adueniens, qui eſt illi, cui aduenit, accidens per accidens, quia non neceſſario ſequitur illud neceſſario poſito termino, nam ſi neceſſario conſequeretur, eſſet intrinſecus adueniens, non enim poteſt reſpectus alicuis magis intrinſecus aduenire, quã quod neceſſario ſequitur fundamentum poſito termino: ſi enim fundamentum tantum poſitum ſine termino ſequeretur, non eſſet reſpectus. Quod vero illa poſitio, vnio omnium abſolutorum eſt reſpectus extrinſecus aduenienss, ſit vera, probatur, quia neutrum ex ratione ſua, vel ambo ſimul ſunt neceſſaria cauſa talis vnionis, poteſt enim Deus ſine contradictione facere vtrumque ſeparatum, & ſeparatim conſeruare ſine alio pro eo, quod neutrum illorum reſpectu alterius poteſt eſſe, niſi cauſa extrinſeca, & nõ prima; at Deus poteſt quodcumque abſolutum facere ſine eo, quod

quod non eſt de eſſentia eius, quia nõ dependet ad illud niſi tanquam a cauſa extrinſeca & non prima, & omnis talis dependentia eſt contingens, inhærentia vero accidentis abſoluti contingenter tantum ineſt, & non ex natura accidentis abſoluti, ſed a cauſa extrinſeca, non enim albedo facit ſe inhærere, ſed agens producendi compoſitum, ſiue ſit vnum per ſe, ſiue per accidens; facit formam illi compoſito inhærere.

Quinta concluſio. Omnia accidentia, quæ ſunt in Euchariſtia, ſunt ſine ſubiecto, cui prius inhærebant, ſcilicet ſine ſubſtantia panis, nec vlli alteri ſubſtantiæ inhæreut. Prima pars patet, quia ſubſtantia panis non manet, vt ſupra diximus. Secunda patet, quia non eſt ibi aliqua ſubſtantia, cui inhęreant, niſi corpus Chriſti, cui tamen non inhærent, vt apud omnes eſt certum.

Sexta concluſio. Accidenti ſeparato in Euchariſtia non tribuit Deus aliquam virtutem ſupernaturalem, per quam poſſit eſſe ſine ſubiecto, & ſine ea non poſſit. Probatur, quia tunc naturaliter accidens eſſet ſine ſubiecto, quod eſt falſum. Sequela probatur, licet aliqua virtus ſupernaturaliter detur alicui, tamen poſtquam ineſt, naturaliter eſt habẽti eam, habere vſum eius, ad quem datur, ſicut cæcus, licet ſupernaturaliter illuminetur, illuminatus tamen naturaliter videt; ergo licet eſſet miraculum in primo inſtanti ſeparationis iſtorum accidentium, & conſeruationis ſine ſubiecto, quia tunc conferretur accidenti iſta virtus, tamen poſtea per iſtam virtutem erit naturaliter ſine ſubiecto. Secundo impoſſibile eſt ſubſtantiam recipere aliquam virtutem, per quam dependeat ad aliquid vt ſibi inhærens; ergo impoſſibile eſt accidens recipere virtutem, per quam ſit per ſe ens abſolutum ab omni inhærentia ad alterum. Patet conſequentia, quia iſta, ſcilicet Per ſe eſſe & inhærere, æque appropriantur ſubſtantiæ & accidenti, hoc huic, & illud illi. Et confirmatur, & quaſi redit in idem, quia modus ille, qui modus eſt proprius vnius generis, non conuenit alicui alterius generis, quia ſicut eſt iſti proprius, ita eſt cuicumque alij impoſſibilis: ſed eſſe per ſe eſt modus proprius ſubſtantiæ; ergo nullo modo poteſt conuenire accidenti; nec accidens ſeparatum a ſubiecto habet illum modum, qui eſt proprius ſubſtantiæ, quia modus ſubſtantiæ eſt per ſe eſſentialiter, id eſt, in eſſendo non inclinari naturali aptitudine ad inhærendum alteri: at accidẽs etiam ſeparatum, aptitudinem naturalem habet ad inhærendum ſubiecto. Ex quibus concluditur contra Caietanum vbi ſupra, aſſerentem, accidenti ſeparato concludi modum eſſendi ſubſtantiæ poſitiuum, quod vt diximus, repugnat rerum naturis; ſed de hoc aliquid etiam dicemus ſequenti articulo. Reſpondendo etiam argumento in oppoſitum deducto, hęc noſtra concluſio probatur.

ARTICVLVS II.

An in Euchariſtia quodcumque accidens ſit ſine ſubiecto.

PArs affirmatiua probatur, quia nullum accidens eſt ſubiectum alicuius accidentis in Euchariſtia; ergo quodlibet eſt ibi ſine ſubiecto. Cõſequentia eſt manifeſta, quia non eſt ibi ſubſtantia, cui inhæreant; Antecedens

dens probatur primo ex Ariſtotele 4. Metaph. dicente, quod accidens non accidit accidenti, niſi eidem ſubiecto. Secundo, quia ſicut ſubſtantiæ conuenit per ſe eſſe, ita accidenti per ſe inhærere; ergo ſicut repugnat ſubſtantiæ inhærere, ita accidenti per ſe eſſe ſeu ſubſtare. Confirmatur, quia quod terminat dependentiam aliquam, nõ dependet dependentia eiuſdem rationis: ſed omne accidens dependet dependentia ad ſubiectum; ergo nullum determinat hanc dependẽtiam; ergo nullum accidens inhærere alteri accidenti poteſt.

Secundo, aliquod accidens eſt ibi ſine ſubiecto, vt patet de quantitate; ergo eſt quodlibet, quia non videtur maior ratio de vno quam de alio.

Tertio, omne accidens eſt ibi ſine ſubſtantia; ergo ſine ſubiecto. Antecedens patet ex dictis art. præcedenti. Cõſequentia probatur, quia ſola ſubſtantia eſt ſubiectum accidentium, ob idque cadit in eorum diffinitionem.

Quæſtionem hanc tractat Doctor Subtilis in 4.d.12.q.2: circa quam refert duas extremas opiniones. Prima ponit, in Euchariſtia poſſe eſſe, & eſſe ſine ſubiecto quantitatem, & ipſam ſolam poſſe eſſe ſine eo ibi, cætera vero ait eſſe in quantitate, nec poſſe eſſe ſine ea. Hoc vltimum probatur, quia ſola quantitas indiuiduatur per ſe, & omnia alia per quantitatem; ergo ſi aliquod accidens eſſet, & non in quãtitate, eſſet hoc, & non eſſet hoc, idem ſingulare & non ſingulare. Secundo, quia ſi albedo, verbi gratia, eſſet ſeparata a quantitate, eſſet ſenſibilis, quia eſſet de ſe de tertia ſpecie qualitatis, & inſenſibilis, quia non quantum ſentiri non poteſt; ſimiliter eſſet qualitas ſpiritualis, quia indiuiſibilis, & corporalis, quia in tertia ſpecie qualitatis. & ita ſimul eſſet ſpiritualis & non ſpiritualis.

Secunda opinio extrema eſt, quod nullum accidens poteſt eſſe ſubiectũ alterius accidentis, & perconſequens in Euchariſtia quodcumque accidens eſt ſine ſubiecto.

Tertia opinio, quam tenet Scotus, eſt media inter has oppoſitas, quod aliquod accidẽs eſt ſine ſubiecto quocumque modo accepto, ſiue pro terminante vltimate dependentiam accidentis, ſiue non vltimate, cuius ineſt quantitas, alia vero accidentia inſunt quantitati, & poſſunt abſque contradictione eſſe abſque ea.

Pro intelligentia huius quæſtionis primo nota, quod ſubiectum, vt ait Scotus vbi ſupra, eſt duplex: Vnum vltimate terminans dependentiam accidentis, vnde ad ipſum terminata non habet aliud ſubiectum, ad quod terminetur, & tale ſubiectum eſt ſubſtantia ſola: Alterum eſt, quod licet proxime terminet dependentiam accidentis, non tamen vltimate, quia adhuc poteſt ad aliud terminari, ſic quãtitas eſt ſubiectum, verbi gratia, albedinis, quia licet immediate & proxime, non tamen vltimate terminat dependentiam albedinis; & quod non vltimate patet, quia adhuc poteſt inhærere ſubſtantiæ, ad quam vltimate terminatur.

Secundo nota, vt diluas argumenta primæ opinionis, quod ſenſibile eſt duplex: Vnum in potentia remota, vt ſentiatur: Alterum in potentia propinqua. Primo modo eſt ſenſibile quidquid habet formam ſufficientẽ, non tamen ſub modo conueniente, ſub quo oportet habere vt ſentiatur. Secundo modo eſt ſenſibile, quod habet

bet hanc formam, ſic quod ſtatim ceſſante impedimento extrinſeco poſſet ſequi actus. Primo modo albedo a quantitate ſeparata eſſet ſenſibilis, quia eſſet forma, quę ſecundum ſe eſſet motiua ſenſus, ſed non ſub illo modo eſſendi moueret vnquam, & propter hoc non eſſet ſenſibile potentia propinqua; neque ex hoc ſequitur aliqua contradictio, quia ſub diuerſis modis dicitur ſenſibilis illa qualitas, & non ſenſibilis, diuiſibilis, & non diuiſibilis, ſcilicet vel remote vel propinque. Item illa qualitas a quantitate ſeparata eſſet ſimpliciter qualitas corporalis, ſcilicet quia determinata ſimpliciter perficere corpus, ſecundũ q̃d vero diceretur incorporea, q̃a non actu eſſet in corpore, ſicut ſubſtantia corporea, licet eſſet ſine quantitate, adhuc eſſet corporea, quia eſſet apta eſſe ſub quantitate: Angelus vero eſſet incorporeus & ſpiritualis ſimpliciter, quia nulla qualitas ſecundum ſe ei ineſſe poteſt; ſimiliter illa albedo ſeparata eſſet indiuiſibilis actu, & ſecundum quid, diuiſibilis autem ſimpliciter, & potentia remota, nec vllo modo præfata qualitas ſecundum ſe ſenſibilis ſeparata a quantitate poſſet ineſſe alicui ſubſtantiæ incorporeæ ſecundum ſe, quia ſicut lapis non poteſt eſſe ſapiens, quia nullo modo habet rationem receptiui reſpectu ſapientiæ: ſic Angelus, ſeu ſubſtantia incorporea non poteſt eſſe alba, quia non eſt ſuſceptiua huius formæ, quocumque modo ponatur ſeparata a quantitate.

Tertio nota, quod qualitas eſt perfectior quantitate, quod multis argumentis Scotus vbi ſupra probat, quæ ſatis pulcra ſunt. Primo, quia qualitas eſt principium agendi actu eſſentiali, vt ſatis probat de calore & frigore, quantitas vero non eſt forma actiua ſecundum omnes. Secundo, quia ſecundum ordinem ſubſtantiarum vnitur ordo qualitatum, nam ſubſtantijs nobilioribus correſpondent qualitates nobiliores, non vero correſpondet ſic ordo quantitatum, ita vt maius corpus ſit nobilius, quia cum elementa etſi maxima ſint in quantitate, ſunt tamen in perfectione minima alijs: illud vero videtur perfectius, quod proportionabiliter reſpondet in ſua perfectione perfectiori. Tertio, quia ſubſtantiæ perfectæ per qualitates ſuos attingunt fines, vel ſaltem ſunt requiſitæ ad eos continendos: at vero quantitas nullo modo eſt ſubſtantiæ principium attingendi finem ſuum; ergo qualitas perfectior eſt quantitate. Quarto, quia quantitas ſequitur compoſitum ratione materiæ, qualitas autem ratione formæ: at forma eſt perfectior ſimpliciter materia; ex Ariſtotele 5. Metaph. cap. 20.

Sed contra, quod eſt propinquius perfectioni, eſt perfectius ſimpliciter: ſed quantitas eſt propinquior ſubſtantiæ quam qualitas, cum hæc mediante illa inſit ſubſtantiæ; igitur eſt perfectior. Reſpondeo, quod quando in aliquo primo cõcurrunt multę perfectiones, aliquid poteſt eſſe ſibi propinquum ſecundum vnam perfectionem, & non ſecundũ aliam, v. g. Deus eſt ſimpliciter neceſſe eſſe, & hæc neceſſitas eſt in ipſo perfectio ſimpliciter, vnde quanto aliquid eſt magis neceſſarium, tanto eſt propinquius Deo ſecundum hanc perfectionem, & ſic cęlum eſt ſibi propinquius quocumq;

corruptibili. Præterea Deus eſt natura intellectualis ſimpliciter perfecta, cui ſecundum hanc perfectionem magis appropinquat creatura mere intellectualis, licet finita, huiuſmodi eſt Angelus, poſt eum natura noſtri intellectus, & poſt noſtram naturam, natura ſenſitiua, quę magis appropinquat naturæ intellectuali, quam nō ſenſitiua; in hoc ordine propinquior eſt Deo muſca quam cœlū, vnde ex primo ordine inferri poteſt, cœlum eſſe perfectius muſca, ex ſecundo, quod muſca eſt perfectior cęlo, & ita oppoſita. Sed dico quandocumq; in primo concurrunt perfectiones qualitercumque diſtinctæ vel diſparatæ, illud eſt perfectius ſimpliciter, quod eſt ſibi propinquius ſecundum perfectiorem perfectionem: ſicut ſecundum Phil. ſecundo Topic. non ſequitur, ſimia eſt perfectior equo, quia ſimilior homini, quia non eſt homini ſimilior in cōditionibus nobilioribus ſimpliciter, in primo vero ente conditio nobilior ſimpliciter eſt intellectualitas quā neceſſitas eſſendi eo modo, intelligendo magis quo eſt ibi diſtinctio, & ideo homo eſt ſimpliciter nobilior cœlo. Ad propoſitum dico, ꝙ in ſubſtantia vt eſt principium entium, eſt duplex ordo prioritatis: vnus in ſubſtando alijs, ꝙ includit recipere alia, & perfici ab eis, alius actualitatis intenſiuæ, & hæc ſecunda perfectio eſt ſimpliciter maior, quam prima, quia prima conuenit rei habenti potentiam paſſiuam, ſecunda vero minime, ex ſua ratione formali conſiderata; quantitas vero propinquior eſt ſubſtantię ſecundum priorem rationem, quia immediate ſecundum rationem receptiui, qualitas vero ſecundum aliam, ipſa enim eſt principium agendi, nō vero quantitas, in quo apparet minus actualitas eius.

Quarto nota, quod eſſe accidentis ſecundum ſe non variatur per hoc, quod ſit in ſubiecto, vel ſine ſubiecto, idem eſt enim eſſe accidentis in pane & ſine pane; Vnde iſti modi eſſendi in ſubiecto non ponunt varietatem priorem ipſo eſſe, nec variant ipſum eſſe, ponūt tamen aliquam diuerſitatem poſteriorem ipſo eſſe, quia eſſe accidentis in pane fuit reſpectus cuiuſdam reſpectus realis inhærentis ad panem, quo priuatur quando eſt ſine ſubiecto. Vnde ſequitur, quod eſſe in ſubiecto & ſine ſubiecto dicunt diuerſum modum circa eſſe, ponendo reſpectum ad aliud, & priuando illud ſine variatione ipſius eſſe.

Quinto nota, quod modus eſſendi accidentis in ſubiecto poteſt intelligi dupliciter: vnus poſitiuus, alter negatiuus tantum. Hic in eo conſiſtit præciſe, quod accidens priuatur actuali inhærentia ad ſubiectum, nam cum prius ineſſet, nunc non ineſt; itaque hic modus tantum negat actualem inhærentiam, ille vero vltra hoc dicit poſitiuum & realem eſſendi modum, quo eſt per ſe ad modum ſubſtantiæ: Et hoc voluit Caietanus articulo præcedenti, ſed ſatis eſt a nobis impugnatus. Per modum negatiuum, quem habet accidens ſeparatum a ſubiecto, non acquirit nouum eſſe, nec nouum eſſendi modum poſitiuum, ſed tantum perdit priorem, quem habebat in ſubiecto ſignificatum per ly in, deſinit enim eſſe actualiter inhærens; ſi vero ei daretur modus poſitiuus per ſe eſſendi, qui ſubſtantiæ competit ſecundum Caietanum, non tantum per-

perderet per eum actualiter inhærere, ſed acquireret nouum eſſendi modum, quo tranſiret ab eſſe quo eſt, ad eſſe quod eſt, ſicut ſubſtantia, nam quod eſt in ſubiecto, non eſt quod eſt, ſed quo eſt, per collationem vero illius modi ſubſtantiæ tranſiret a quo eſt ad quod eſt. Differunt ſecundo hi duo modi eſſendi, quia ex ſola conſeruatione accidentium ſine ſubiecto quantitas non eſt plus ſubiectum aliorum accidentium, quam prius erat ſolum receptiua accidentium, & non ſuſtentatiua eorum; ſed collato ſibi modo eſſendi ſubſtantiæ poſitiuo, ipſa nec eget ſuſtentatiuo, nec receptiuo, eſtque aliorum accidentium ſubſtantiæ non ſolum receptiuum, ſed & ſuſtentatiuum, receptiuum quidem ex ſe, ſuſtentatiuum ex acquiſito modo ſubſtantiæ. Differunt tertio, quoad potentiam paſſiuam, quia per modum negatiuum eſſendi non acquirit accidens nouam aliquam potentiam paſſiuam, ſed per ſecundum modum ſibi collatum confertur ei potentia ſubſtantiæ, vt poſſit inde fieri quidquid poſſet ex ſubſtantia, ſi eſſet. Ex his intellige, quo modo differunt Scotus & Caietanus, & alij; quia Scotus tantum concedit accidentibus ſeparatis modum negatiuum eſſendi nouum, non tamen poſitiuum, vt ex articulo præcedenti patet, quia hunc tribui accidenti reputat impoſſibile; nec proinde ab eis aufertur, vt ſint principium agendi & patiendi, ſicut prius. His poſitis, ſit

Concluſio prima. Quantitas, quæ fuit panis, manet in Euchariſtia ſine ſubiecto quocumque modo ſumpto, ita quod priuatur inhærentia actuali, qua panis ſubſtantiæ inhærebat, neque ineſt alij ſubſtantiæ. Probatur, quia quantitas manet, & ſubſtantia panis deſtructa eſt; ergo inhærentia, qua pani inhærebat, non manet, quia implicat deſtructo ſubiecto manere inhærentiam accidentis ad ipſum. Quod vero quantitas alij ſubſtantiæ non inhæreat, omnes vno ore in Euchariſtia fatentur, quia non eſt alia ſubſtantia ibi, cui inhærere poſſit, præter corporis Chriſti, cui non inhæret.

Secunda concluſio. Omnia alia accidentia, quæ fuerunt panis, ſunt in Euchariſtia, etiam ſine ſubiecto vltimate terminante eorum dependentiam, ſunt in ſubiecto, ſcilicet in quantitate non vltimate determinante dependentiam eorum. Prima pars huius concluſionis eſt clara ex præcedenti concluſione, & eodem modo probari poteſt. Secunda pars probatur, quia omnia producta accidentia ſunt in quantitate, quæ non eſt vltimate eorum ſubiectum, nam cum inhærebant ſubſtantiæ, ei inhærebant media quantitate, at per ſe ſeparata, tantum ablata eſt ab eis inhærentia ad ſubſtantiam panis, non vero ad quantitatem. Hæc concluſio ab omnibus recipitur.

Tertia concluſio. De potentia abſoluta ſicut poſſunt ſeparari accidentia abſoluta a ſubſtantia, etiam poſſunt ſeparari a quantitate. Probatur, dependentia ad prius eſt eſſentialior quam ad poſterius, loquendo de abſolutis dependentibus & terminantibus: ſed qualitas eſt forma abſoluta, ſicut quantitas; ergo eſſentialius dependet qualitas a ſubſtantia quam a quantitate; igitur ſi poteſt eſſe quali-

tas ſine dependentia actuali ad ſubſtantiam, poterit eſſe ſine dependentia actuali ad quantitatem. Secundo, abſoluto & perfectiori non magis repugnat per ſe eſſe, quam abſoluto, & imperfectiori: ſed qualitas eſt forma abſoluta, & perfectior quantitate; ergo poterit eſſe per ſe non minus quam quantitas, vel ſaltem non magis repugnat eis eſſe per ſe quam quantitati. Maior eſt vera, cum conſequentia nota; Minor vero ſatis probata fuit notab. 3.

Quarta concluſio. Aliquod accidens poteſt eſſe ſubiectum alicuius accidentis. Concluſio hæc ſequitur manifeſte ex ſecunda, nam ſi quantitas eſt ſubiectum accidentium; ergo aliquod accidens eſt accidentis ſubiectum. Probatur, quia illud eſt ſubiectum per ſe alicuius accidentis, de quo aliquod accidens prædicatur per ſe ſecundo modo, vt propria paſſio eius. Prima conſequentia tenet; Probatur maior, quia illud, de quo prædicatur accidens ſecundo modo, cadit in diffinitionem accidentis, vt additum, & non niſi additum vt ſubiectum, quia nullam aliam dependentiam habet diffinitum ad tale diffiniens. Minor probatur, quia vniuerſaliter omnes paſſiones demonſtratæ in tota ſcientia Mathematica demonſtrantur de accidentibus, quæ per ſe prædicantur de eis ſecundo modo. Secundo, quia Ariſtoteles ſecundo Metaph. capitulo primo, vbi manifeſte ait, quod aliquod accidens eſt ſubiectum accidentis alterius, & exemplificat, ſicut motus eſt ſubiectum velocitatis vel tarditatis. Tertio clarum eſt, eſſe aliquas relationes, quibus aliquæ referuntur, vt æqualitatem, ſimilitudinem, circumſcriptionem paſſiuam: at illæ relationes non poſſunt poni, & eſſe in ſubiecto, quia non poſſunt abſoluta referri illis relationibus niſi eſſent formaliter in eis. Quarto, quia quantitas in Euchariſtia eſt ſubiectum motus; ergo motus ille eſt in quantitate, ſicut in ſubiecto, aut motus erit ſine mobili. Quinto, in accidentibus, quæ ſunt in Euchariſtia, fundantur multæ relationes, ibi enim eſt æqualitas illius quantitatis ad aliam quantitatem, eſt ſimilitudo iſtius qualitatis ad aliud eiuſdem ſpeciei; ergo æqualitas illa eſt in quantitate, & ſimilitudo in qualitate, aut relationes illæ ſunt ſine fundamento, cui inſunt. Confirmatur, quia quantitas hæc dicitur formaliter illi æqualis, & hæc æqualitas alteri ſimilis; ergo æqualitas eſt formaliter in quantitate, & ſimilitudo in qualitate, quia nihil dicitur formaliter tale, niſi per aliquam formam inhærentem ſibi formaliter.

Quinta concluſio. Sola quantitas abſolute eſt in Euchariſtia ſine ſubiecto omni modo ſumpto, alia vero ſunt in quantitate vt in ſubiecto non vltimato. Hæc concluſio eſt eadem cum ſecunda, ſed claritatis gratia hic poſita eſt.

Sexta concluſio. Abſolute dici poteſt, quod omnia accidentia panis manentia in Euchariſtia ſint ſine ſubiecto, quia nomine ſubiecti ſimpliciter intelligimus ſubſtantiam, cui tamen ibi non inhærent. Quod hac materia probari poteſt, accidentia panis manent, vt patet ad ſenſum, & non afficiuntur corpori Chriſti, quia illud non eſt quantum hac quantitate, & multo magis

nec

nec figuratum hac quantitate, ſed figura corporis humani, nec eſt coloratum hoc colore, ſed colore conueniente corpori humano, nec afficiunt aerem, quia aer non eſt capax horum accidentium, cum iſta ſint accidentia corporis mixti, & repugnantia alimento, nec afficiunt ſubſtantiam panis, quia illa non manet; ergo ſunt ſine ſubiecto.

Septima concluſio. Accidentia in Euchariſtia habent modum eſſendi per ſe negatiuum, nō vero poſitiuum modum ſubſtantiæ. Concluſio hæc patet ex dictis, quia modus poſitiuus ſubſtantiæ repugnat omnino accidenti; ergo ei non communicatur per ſeparationem, quę facta eſt non in ſubiecto; ergo habet modum negatiuum per ſe eſſendi, id eſt, non in ſubiecto, idem tamen eſſe habet, quod habebat in ſubiecto, inhærentia actuali dempta, qua nunc ſolum priuatur, quia ei aliquid reale addatur, vt diximus. Vnde Doctorem Subtilem diſt. 12. quæſtione 2. §. hic dicitur, verſus medium.

Octaua concluſio. Quantitas panis, & quantitas vini, non mutatur per ſeparationem a ſubiecto in Euchariſtia mutatione reali acquiſitiua, ſed deperditiua; & idem dicendum de qualitatibus ibi exiſtentibus. Probatur, quia ex ſuperioribus, nec modum poſitiuum eſſendi, nec aliquid aliud reale recipiunt; ergo non mutantur mutatione reali acquiſitiua. Quod vero mutentur mutatione deperditiua, probatur, quia omnia illa accidentia admittunt actualem inhęrentiam ad ſubſtantiam, quæ quid reale eſt.

Nona concluſio. Inhærentia qualitatum in quantitate ſacramentali non eſt ex ſpeciali miraculo, quia ante conſecrationem erat, & per illam non tollitur, ſed permanet. Probatur, quia iſtæ qualitates non recipiuntur niſi in materia, ſeu ſubiecto extenſo; ergo recipiuntur media quantitate; ergo recipiuntur proxime in ipſa, quia ad huiuſmodi proportionem eſt ſatis proportionata; quocirca non ſeparatur quantitas a ſubſtantia cum æqualitatibus, quia manent receptæ in ipſa eædem qualitates, quia per conuerſionem non tollitur talis inhærentia, quia ad eum non eſt id neceſſarium, imò congruum, vt ſic maneant, conſeruantur autem cum quantitate ſine inhærentia ad ſubſtantiam ſpeciali Dei actione.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum dico, quod accidens poteſt eſſe accidētis ſubiectum, ſecundo modo accipiendo ſubiectū, licet non primo modo, de quo diximus not. 1. Ad auctoritatem autē Ariſtotelis dico primo, quod ly quia, non eſt ibi nota cauſæ, ſed concomitantię, vt ſit ſenſus, non accidit accidens accidenti, niſi quando ambo accidunt alteri; hoc enim erat apud Ariſtotelem neceſſarium, qui non reputabat accidens ſine ſubiecto exiſtens poſſe ſupportare aliud accidens. Secundo dico, quod loquitur ibi Ariſtoteles de accidentibus diſparatis, quod patet in exemplo eius de albo & muſico, & hæc non accidunt ſibi, niſi quia accidunt, tertio, vt album non accidit muſico, niſi quia album & muſicum accidunt eidem. Ad ſecūdam probationem

tionem dico, quod accidenti repugnat ſubſtare accidenti, tanquam vltimate terminanti dependentiam eius, quia hoc eſt proprium ſubſtantiæ, nec poteſt communicari accidenti; itaque ſubſtare ſicut competit vltimo termināti dependentiam accidentis, non poteſt conuenire vllo modo accidenti, ſed ſoli ſubſtantiæ, poteſt tamen accidens alij accidenti ſubſtare, tanquam non vltimate terminās eius dependentiam. Ad confirmationem concedo, de potētia omnino eiuſdem rationis, vt ſi accidens dependet a ſubſtantia tanquam a ſubiecto vltimato, non poteſt ſimili dependentia dependere ſubſtantia ad aliud, quia in terminante vltimo requiritur independentia excludens dependentiam ſimilem dependentię ſui dependentis, nam ſi eadem dependentia dependeret, non poſſet eſſe vltimus terminus illius dependentiæ: at dependentia, quæ eſt aliquo modo eiuſdem rationis, non repugnat terminanti illam dependentiam, v. g. omnis creatura dependet ad Deum in ratione cauſæ effectiuæ, & tamen vna creatura dependet ad aliam, ſicut ad talem cauſam efficientem, ſed nō vt ad cauſam omnino primam; itaque Sol dependet a Deo, vt a cauſa omnino prima effectiua, & tamen terminat dependentiam vermis ad ipſum, vt ad cauſam effectiuam nō omnino primam; & ita dependens a cauſa effectiua terminat dependentiam ſui effectus ad ipſum, licet non vltimate & primo. Sic in propoſito omnia accidentia dependent ad ſubſtantiam, vt ad ſubiectum vltimum, & ſic nullum accidens poteſt terminare dependentiam alterius accidentis; cæterùm aliquid dependens a ſubſtantia vt a ſubiecto vltimo, poteſt terminare dependentiam quaſi ſimilem alterius accidentis ad ſe, ſicut quantitas, quæ vltimate dependet a ſubſtantia tanquam a ſubiecto vltimo, poteſt terminare dependentiam accidentis ſibi inhærentis tanquam ſubiectum non vltimum.

Ad ſecundum concedo antecedēs, & conſequens, cùm conſequenti ſumendo ſubiectum primo modo prò vltimate terminante dependentiam accidentis.

Ad tertium concedo antecedens, & conſequentiam, cum conſequente, ſumendo ſubiectum primo modo pro vltimate terminante dependentiam accidentis; ideo autem in diffinitione omnium accidentium ponitur ſubſtantia, quia nullus poteſt haberi conceptus perfectùs quietans intellectum ſine additione ſubſtantiæ, ſed non propter hoc ſubſtantia eſt immediatum additum in diffinitione cuiuſcumque accidentis, imm oin diffinitione alicuius eſt immediatum tanquam proximum receptiuum, in diffinitione vero alterius eſt additum & mediatum receptiuum, mediate terminans dependentiam eius, & immediate dependentiam illius medij: vt nix eſt immediatum receptiuum quantitatis, & immediatum albedinis, & immediate terminat dependentiam quantitatis ad ſe, mediate vero dependentiam albedinis.

Ad

Ad argumenta in principio Controuerſiæ poſita.

AD primum dico, quod accipiendo eſſe per ſe, & eſſe in alio vniformiter, ſcilicet prout per ſe negat aptitudinem ad inhærendum, & eſſe in alio illam affirmat, conueniunt iſta duo proportionaliter primum ſubſtantiæ, & ſecundum accidenti, & tunc non plus ſequitur, niſi quod accidens non poſſit eſſe ens per ſe, cui repugnat inhærere, ſicut ſubſtantiæ, nec poteſt eſſe cui conueniat aptitudo ad inhærendum: ſi autem velis accipere vtrumq; actualiter, dico, quod vt ſic non diuiditur ens, nec ſunt propria iſtis diuidentibus, ſubſtantiæ ſcilicet & accidenti; nec mirum, quia primus intellectus modi eſſendi per ſe infert neceſſario non eſſe in alio; eo enim ipſo, quo aliquid eſt ens per ſe, repugnat ei inhærere, & ſequitur ex hoc non ineſſe: Cæterum ex parte modi accidentis, ſcilicet ex aptitudine ad inhærendum, non ſequitur quod inſit, non enim valet, eſt aptum ad inhærendum; ergo ineſt. Itaque ſi iſti modi eſſendi accipiantur actualiter, tam modus eſſendi per ſe, quam modus eſſendi in alio, non diuidunt ens, nec ſunt propria diuidentibus ipſum, ſcilicet ſubſtantiæ & accidenti.

Si quæras, quid ſit illa aptitudo ad inhærendum in albedine? Reſpondet Scotus, quod nec eſt aliquid abſolutum diſtinctum realiter ab albedine, vt patet de ſe, nec aliquid receptiuum, quia nihil aliud dicit, niſi quod naturæ albedinis congruat aptitudo ad inhærendum, ideo autem conuenit iſti naturæ, ſeu non repugnat, quia hæc natura eſt hæc natura.

Si rurſus quæras, an accidens, vt albedo, vel quantitas ſeparata a ſubiecto, habeat oppoſitum modum eſſendi illi, quem habet, quando eſt in alio? Reſpondet Scotus, quod idem eſſe habet accidens ſeparatum, quod prius habebat, quia erat in alio; Cæterum tum differt in modo, non quidem modo poſitiuo ſibi collato, ſed negatiuo, quo priuatur inhærentia actuali, quam in alio habebat.

Si iterum quæras, an huiuſmodi accidens ſeparatum ex aptitudine, quam habet ad inhærendum, poſſit ineſſe alicui ſubſtantiæ, natæ illud recipere, & ab eo informari? Reſpondet Scotus, quod accidens non poteſt ſe effectiue vnire ſubiecto; vnde ſi Deus reduceret ſubſtantiam panis, & nihil aliud faceret, remaneret accidens ſine ſubiecto, ſicut modo, nec vniretur ſubſtantiæ panis, tanquam formæ per virtutem illius accidentis effectiuè, ſicut nec anima ex ſua virtute poteſt ſe vnire corpori, a quo eſt ſeparata.

Dices, miraculum eſt, quod non inſit; ergo ceſſante impedimento inhærentiæ, ſcilicet non exiſtentia ſubiecti, ceſſabit miraculum, & totaliter inerit. Reſpondeo, quod aliquid poſitum in eſſe miraculoſe, permanet in illo eſſe, quouſq; ab illo agente tranſmutetur.

Ad ſecundum dico, impoſſibile eſſe, quod diffinitum ſit ſine diffinitione eſſentiali, cæterum ſubiectum non cadit ſic in diffinitionem accidentis, ſed tanquam additum.

Cum vero obijcitur de relatiuo, quod cadit tanquam additum in diffinitionem ſui correlatiui, & tamen non poteſt eſſe ſine eo. Reſpondeo,

hoc ideo eſſe, quia eſt correlatiuum; nec eſt alia ratio, ob quam requirat terminum, non enim illum requirit, quia eſt accidens, immo ſi eſſet relatio, & non accidens, adhuc requireret terminum, ſicut relatio in diuinis: at diffinitum, de quo loquimur, eſt abſolutum, ideo non requirit eo modo, quo reſpectus terminum, ſed requirit illum tanquam cauſam aliquam extrinſecam, nulla enim cauſa extrinſeca præter primam requiritur neceſſario ad eſſe abſoluti.

Ad tertium dico, quod prius & poſterius poſſunt concipi, vel actualiter, vel aptitudinaliter, & hoc vniformiter, ſcilicet vtrumque actualiter, & vtrumque aptitudinaliter, vel vnum ſecundum actum, aliud ſecundum aptitudinem. Si vtrumque accipias aptitudinaliter, concedo, quod poſterius naturaliter ſecundum aptitudinem non poteſt eſſe ſine priori ſecundum aptitudinem, quia ſemper poſterius ſecundum aptitudinem ſupponit prius ſecundum aptitudinem. Si vero accipias poſterius ſecundum aptitudinem, & prius actualiter, nego, quod illud prius non poſſit eſſe ſine poſteriori actu. Ad propoſitum dico, quod accidens non eſt actualiter poſterius ad ſubſtantiam, ſed tantum natum eſſe poſterius ad eam, tanquam ad aptitudinaliter prius. Collige ergo, quod poſterius aptitudinaliter non poteſt eſſe ſine priori aptitudinaliter, ſed poſterius aptitudinaliter poteſt eſſe ſine priori actualiter; nec poſterius naturaliter actu poteſt eſſe ſine priori naturaliter actu, quia hoc prius naturaliter actu quouis priori, eſt ſolus Deus, qui ſecundum ſuum eſſe actuale eſt ſimpliciter prius, ſine quo nullum poſterius poteſt habere actu eſſe.

Ad quartum dico, quod album & albedo idem ſignificant, licet ſub diuerſo modo ſignificandi, qui ſufficit vt ab exiſtentia abſtracti non inferatur concretum; vnde non ſequitur, eſt albedo; ergo eſt album, licet è contra, eſt album; ergo albedo; quia album dicit albedinem, vt inhærentem; albedo vero ſignificat idem ab illa inhærentia abſolutum: ſic de quantitate dicendum eſt & quanto.

Finis Controuerſiæ Decimæ.

CON-

CONTROVERSIA VNDECIMA.

An accidentia in Euchar. poſſint habere quamcumque actionem, quam potuerunt habere in ſubiecto.

PArs negatiua proba- tur, quia agere per ſe eſt ſuppoſiti, ſed accidentia ſeparata non poſſunt habere rationem ſuppoſiti; ergo nec agere. Et confirmatur, quia Boet. lib. de hebdom. vbi ſic ait: In omnib. citra Deum differunt quo eſt, & quod eſt; ergo forma, quæ reſpectu actionis nata eſt eſſe quo, nō poteſt eſſe quod ſeu agens; ergo præcise ſuppoſitum quod natum eſt habere illam formam, qua poteſt agere. Exemplo etiam, nā quia anima eſt, qua homo eſt homo, ideo anima non poteſt eſſe homo: ita à ſimili, forma, quæ nata eſt eſſe quo aliquid agit, non poteſt eſſe agens.

Secundo, ſi accidentia ſeparata poſſent habere omnem actionem ſine ſubiecto, quam prius poterant habere in ſubiecto; ergo ſpecies intelligibiles ſeparatę à ſubiecto, & charitas à voluntate ſeparata, poterunt in eaſdem actiones, in quas poterant, cum ſubiecto inhærebant. Conſequens eſt falſum, quia tunc ſpecies intelligibiles ſeparatæ poſſent intelligere, & charitas ſeparata diligere.

Tertio. Prius eſſentialiter eſt eſſe quam agere: ſed eſſe accidentis eſt inhærere; ergo deſtructa inhærentia accidentis deſtruitur omne agere ipſius. Confirmatur, quia inhærentia, ſeu ineſſe, conuenit accidenti tanquam propria paſſio eius, agere vero competit ei contingenter & per accidens; ergo illo deſtructo deſtruitur iſtud.

In hac controuerſia ſic procedam. Primo inquiram, an accidens poſſit eſſe principium producēdi ſubſtantiā. Secundo de quęſito principali. Tertio an omnis tranſmutatio, quæ poteſt cauſari ab agente creato in Eucharistia manente, neceſſario requirat eandem quantitatem manere. Quarto, an poſſit fieri circa Euchariſtiam corruptiue tranſmutatio illorum accidentium. Quinto, vtrum in aliqua tranſmutatione facta circa Euchariſtiam neceſſarium ſit ſubſtantiam aliquam actione diuina redire. Vltimo ad rationes.

ARTICVLVS I.

An accidens poſſit eſſe principium producendi ſubſtantiam.

PArs affirmatiua probatur, quia ex Ariſtotele 2. de Anima, calor naturalis eſt, quo anima agit, & conuertit nutrimentum in ſubſtantiam aliti; ergo accidens poteſt eſſe principium producendi ſubſtantiam.

Secundo.

Secundo. Accidens poteſt eſſe principium corrumpendi ſubſtantiam; igitur, & agendi: Conſequentia tenet, quia non minor virtus requiritur ad unum, quam ad aliud. Antecedens probatur, quia accidẽs, v.g. calor ignis poteſt corrumpere vltimum gradum frigiditatis aquæ, quo corrupto neceſſum eſt corrumpi aquam; ergo &cæt.

In hac quæſtione eſt duplex oppoſita ſententia. Prima eſt D. Thomæ 3. par. quæſt. 77. art. 3. ad 3. quem ſequitur Caietanus ibidem, & in 3. diſt. 12. art. 1. quæſt. 1. aſſerentis, in actionibus naturalibus ſubſtantiales formas non eſſe immediatum principium agendi, ſeu proximum, ſed agere mediantibus qualitatibus actiuis & paſſiuis, tanquam proprijs inſtrumentis, ſicut dicitur ſecundo de Anima, quod calor naturalis eſt, quo anima agit, & ideo qualitates non agunt ad productionem formæ ſubſtantialis virtute propria, ſed virtute formarum ſubſtã tialium. Vnde actio earum non tantum terminatur ad formam accidentalem, ſed ſubſtantialem: huiuſmodi autem virtutem inſtrumentalem recipiunt eo ipſo, quo ab ipſis principijs eſſentialibus ſubſtantiæ dimanãt vel cauſantur; quare ſicut remota ſubſtantia idem eſſe remanet accidentibus virtute diuina, ita etiam remaneret eis eadem virtus, quæ prius. Putat ergo S. Thomas, quod eductio formæ ſubſtãtialis immediate fit à forma accidentali agentis naturalis, vt eſt virtus ſubſtantię, ita tamen vt quęuis ſubſtantia ſit præſens immediate nil influat per ſubſtantialem formam ad productionem ſubſtantiæ; & ita cum forma illa accidentalis ſit in Euchariſtia, illa vt virtus ſubſtantiæ poteſt agere ad productionem formæ ſubſtantialis.

Secunda ſententia eſt Scoti in 4. d. 12. quæſt. 3. aſſerentis oppoſitum, accidens nullo modo poſſe eſſe principiũ effectiuum ſubſtantię virtute propria neque virtute ſubſtantiæ.

Expoſitio opinionis S. Thomæ.

Pro intelligentia opinionis S. Thomæ nota primo, quod agens eſt duplex: aliud principale, quod per propriam formam ac virtutem agit, & operatur, vt ignis in productione ignis, & homo in productione hominis: aliud quod agit in virtute principalis agẽtis, ſicut calor ignis ad productionem ignis, & ſemen hominis ad productionem hominis; ille vero agit virtute agentis, illud vero virtute hominis.

Secundo nota, quod licet accidens ſecundum propriam ſpeciem, & naturam, non poſſit terminum ſubſtantialem attingere, quia eſſet agere vltra ſpeciem ſuam, tamen virtute ſubſtantiæ id poteſt non tantum ei, cui coniungitur, & inhæret, ſed etiam vt ab eo ſeparatum eſt: nam ſi calor eſt a ſubſtantia ſeparatus, & applicaretur ei ſtuppa, illam combureret, & in ignem conuerteretur virtute ſubſtantiæ non minus, quam ſi ei coniungeretur, quia ab eſſe quoad eſſe quod tranſperderet, vt ſupra dicit Caietanus.

Tertio nota, quod ſubſtantiæ non agunt immediate per ſe ipſas, ſed mediantibus qualitatibus: quod exemplis naturalibus comprobatur, ignis enim non agit ad productionẽ ignis, niſi per calorem, tanquam ſuæ virtutis inſtrumentum, & aqua per frigiditatem;

tatem; anima etiam noſtra non intelligit & vult per ſe ipſam immediate, niſi mediantibus accidentib. ſcilicet, potentijs; vt intellectu & voluntate; quare in inſtanti generationis ſubſtātiæ non agit ignis ad productionem eius immediate per propriam formā eius ſubſtantialem; ſed per calorem ignis productionem proprie effectiue attingit. His poſitis, ſit

Concluſio Prima. Tanquam agens principale ſola ſubſtātia producit ſubſtantiam; vt ignis ignem, homo hominem. Concluſio eſt clara, quia nihil inferius ea poteſt vt ſic producere, quia poſterius non poteſt ab imperfectiori produci.

Secunda Concluſio. Accidens per propriam virtutem non poteſt attingere ſubſtantiæ productionem, quando nil agit vltra ſuā ſpeciem, bene tamen vt inſtrumentum ſubſtantiæ, vt calor, vt inſtrumentum ignis, ignem attingit. Et probatur hæc ſecūda pars, quia ex tertio notab. ſubſtantiæ non agunt immediate per ſuas formas, ſed mediantibus ſuis qualitatibus; ergo ijs medijs producunt ſubſtantiam.

Expoſitio opinionis Scoti.

PRo intelligentia opinionis Scoti nota, quod agere principaliter, vt ait ipſe 4.d.1.q.1. in ſolut. & reſponſ. ad quæſt. poteſt accipi dupliciter: Primo, excludendo omnem cauſam ſuperiorem agentem, vt ſic agere principaliter ſit agere independenter à cauſa ſuperiore agente, in qua ſignificatione ſolus Deus agit principaliter. Secundo agere principaliter eſt idem ac agere per propriam formam intrinſecā agenti, licet per eam in agendo ſit ordinata cauſæ ſuperiori agenti; ſicut vero cauſa principalis ijs duobus modis accipitur, ita cauſa inſtrumentalis poteſt accipi alijs duobus modis, diſtinguendo eam contra cauſam principalem: primo, vt illa dicatur cauſa inſtrumentalis, quæ in agendo dependet ab alia, eique ſubordinatur hac ratione: omnis cauſa ſecunda poteſt dici inſtrumentum, quia agit dependenter à prima, eique in agendo ſubordinatur. Secundo modo dicitur cauſa inſtrumentalis illa, quæ non agit per formam propriam ſibi intrinſecam in ſuo ordine, etiam dependendo in actione ſua ab alio ſuperiore agente, ſed tantum agit per actualem rationem alicuius alterius agentis mouentis, ſicut ſunt inſtrumenta artis, ſecuris, & ſerra, & huiuſmodi; tunc inſtrumentum non eſt proprie actiuū, cum in ſuo ordine cauſandi non habeat formam actiuam, per quam agat.

Secundo nota, quod ſi inſtrumentum debet poni proprie actiuum ad aliquem terminum neceſſarium, eſt ipſum habere formam intrinſecam actiuam, vel in eſſe quieto ante omnem motionem agentis, vel in fieri, quando totaliter mouetur ab agente ſuperiori, nam ſi neutro modo habeat formam actiuam, nullo modo aget, cum enim actus primus ſit principiū actus ſecundi, quod nullum actum primum habet in ſe actiuum in ſuo ordine, in nullum actum ſecundum poteſt in illo ordine, alioquin quodlibet poſſet poni inſtrumentum reſpectu cuiuslibet, & poſſet dici qđ Deus per muſcam, ſicut per inſtrumētum crearet Angelum, nam ſi alicui naturæ repugnat, quod ſit principium actiuum aliquarum actionum, non eſt poſſibile, quod per potentiam quam-

cum-

cumque ſit principium illarum, ſi enim abſolute poſſet creare frigus, non tamen per calorem, ita vt calor ſit in aliquo ordine cauſa actiua reſpectu frigoris. Ex quibus infertur, quod ſi ponatur inſtrumentum proprie agere ad effectum, vel habet in ſe formam actiuam in eſſe quieto ante motionem, ſicut cauſa ſecunda; vel ſaltē in motione actuali recipit formam actiuam, qua agit in ſuo ordine agendi, & hoc vel ad terminum principalem, vel ad aliquam diſpoſitionem præuiam, vt ſi vniuerſaliter ſit verū, quod omne inſtrumentum, quod eſt proprie actiuum, vel agit ad aliquam diſpoſitionem præuiam termino principali, vel per aliquam formam intrinſecam agit in terminum principalem, licet in virtute principalis agentis; & hoc ſiue illa forma intrinſeca præcedat motionem, ſiue inſit ſibi, dum actualiter mouetur.

Tertio nota, quod præter hos modos accipiendi inſtrumentum, ſcilicet, pro cauſa ſecunda, vel cauſa accipiente formam in ipſa actuali motione, vel pro inſtrumento tantum accipiēte motionem, eſt alius modus inſtrumenti, quod ſcilicet, agens ad diſpoſitionem præuiam agit termino principalis agentis, quamuis illam producat propria virtute.

Quarto nota, quod quomodocumque ſumatur inſtrumentum, vt aliqua inſtrumentalis cā reſpectu alicuius dicatur, neceſſe eſt, vt quando effectus producitur, agat ſimul cum inſtrumēto ad productionem effectus, alias enim nullo modo poterit dici inſtrumentalem cauſam agere virtute principalis agentis, ſi illud, quod principale agens dicitur, in illa actione nil agit: Vnde ſequitur, quod ſi aliquid præciſe ſua virtute producit effectum ſine alio, non erit reſpectu illius alio modo inſtrumentum, ſed cauſa principalis. Et confirmatur, quia ſaltem ſecundum Thomiſtas, contra quos hæc doctrina ſtabilitur; inſtrumentum eſt mouens motum à cauſa principalis; ergo ſi non mouetur ab eo, non dicitur eius inſtrumentum.

Quinto nota, quod licet alteratio generationem præcedat, & cōterminus eius dicatur generatio, id tamē intelligendum eſt non de termino intrinſeco, quia hic eſt qualitas, ſed de termino extrinſeco, qui eſt alterius generis à termino intrinſeco alterationis, quia huius terminis eſt qualitas, illius verò eſt ſubſtantia, quæ ſecundū ſuum genus eſt prior naturaliter genere qualitatis; neque ex eo, quod generatio ſit terminus alterationis extrinſecus, ſequitur, quod accidens, quod eſt principium eius, ſit cauſa ſubſtantiæ genitæ eam actiue attingendo, nam quod habet cauſalitatem propriam & adæquatam reſpectu poſterioris eſſentialiter, non ſequitur, quod habeat cauſalitatē, quæ attingat prius eſſentialiter: ſed principium alterationis, ſ. accidēs, habet cauſalitatem propriam & adæquatam reſpectu accidētis, quod naturaliter eſt poſterius ſubſtantia; igitur ex hoc non ſequetur, quod habeat cauſalitatem reſpectu termini generationis, qui eſt ſubſtantia, imo (ait Scotus) ſequitur oppoſitum, ſcilicet, quod non habeat cauſalitatem reſpectu prioris eſſentialiter. ſcilicet ſubſtantiæ; non ergo licet ſic inferre: alterationis terminus extrinſecus eſt ex generatione ſubſtantiæ; ergo principium alterationis eſt cauſa genitæ ſubſtantiæ: immò ſequitur oppoſitum, ſcilicet, quod ex eo, quod

ſub-

ſubſtantia eſt prior eſſentialiter accidente, habeat cauſalitatem effectiuam reſpectu accidentis.

Dices, alteratio ſeu principiũ eius, attingit aliquid ordinatum ad generationem ſubſtãtię; ergo attingit ſubſtantiam. Conceſſo antecedente, negatur conſequentia, ex hoc enim nõ ſequitur, niſi q; diſpoſitiue attingat ſubſtantiam, quia diſpoſitionem præuiam præbuit.

Sexto nota, ſubſtantiam poſſe eſſe principium, & hoc immediate; nam ſi ex ignobiliori, vt accidenti, conceditur ratio efficientis reſpectu accidentis, cur enti nobiliori, vt ſubſtantiæ, neganda erit talis cauſalitas reſpectu cuiuslibet entis? Et probatur, quia ſi accidens producitur, per aliqd principium producitur, quod immediate ſe habet ad illud, ſecundum negantes produci a ſubſtantia immediate; cum vero in generabilibus & generatis, intra eandem ſpeciem ſit ordo accidentalis, neceſſarium eſt extra totam illam ſpeciem dari cauſam eſſentialiter perfectiorem, à qua tota illa ſpecies eſſe poſsit, & producatur; ergo reſpectu accidentium ſingularium, in ſpecie caloris eſt conſtituenda aliqua cauſa extrinſeca eſſentialiter ordinata ad totam iſtam ſpeciem, & tota illa ſpecies perfectior, à qua produci poſſit. Da mihi illam cauſam, vel ergo eſt ſubſtantia, vel accidens: ſi accidens, arguam eodem modo de indiuiduis eius, quæ cum ordinem accidentalem inter ſe habeant, oportet eis aſsignetur aliqua cauſa tota illa ſpecie perfectior, & eſſentialiter ordinata ad eam, quia non eſt procedere in infinitum in ordine eſſentiali; ergo ſtabitur ad aliquam ſpeciem accidentis, quæ erit cãta, & non ab alio accidente, ſed immediate à ſubſtantia, & per conſequens ſubſtãtia habebit rõnem principij actiui immediati reſpectu accidẽtis. Cõfirmatur ex Ariſt. 7. Metaph. c. 9. in fine, ibi inquit, q; propriũ ſubſtãtiæ ex his accipere eſt, quod neceſſarium eſt præexiſtere aliquam aliam ſubſtantiam actu exiſtentem, quæ faciat vt ſit animal, ſi ſit animal, quantum vero & quale, niſi tantum poteſtate; vult ergo quòd ad hoc vt ſubſtantia fiat, neceſſarium eſt, vt aliqua ſubſtantia præexiſtat quod producat: ſed ad hoc, quod quantum vel quale producatur, non poteſt aliquid quantum vel quale præexiſtere, niſi potentia tantum; ergo aliquid, quod non eſt actu quantum vel quale, poteſt eſſe immediatum principium productiuum quanti aut qualis, quod tamẽ neceſſarium eſt ſubſtantiæ; ergo ſubſtantia eſt principium actiuum alicuius actionis immediatum. Subiectum habet aliquam cauſalitatem reſpectu paſsionis: ſed illa non eſt cauſalitas materiæ, quia illa non eſt in potentia contradictionis ad ſuam paſſionem; ergo illa eſt cauſalitas cauſæ efficientis, quia non eſt formalis, nec finis; ergo ſubiectum eſt principium immediatum actiuum ſuæ propriæ paſsionis; in ſententia contraria aſſerẽte propriam paſsionem realiter diſtingui à ſuo ſubiecto, hoc cõfirmatur ex dictis eiuſdem ſnĩæ contrariæ, nam eius auctores dicunt, potentias fluere ab eſſentia animæ, & quod accidens habeat virtutem inſtrumentalẽ, quia cauſatur à principijs eſſentialib. ſubſtantiæ, q̃ intelligi nequeunt de ſubiecto tantum receptiuo, ſed de actiuo. Prẹterea ſi potentiæ animę cãtur immediate ab anima, non in genere tantum cauſæ receptiuæ, ſed actiuæ;

ergo

ergo ſubſtantia eſt immediata cauſa actiua. Tandem nullus negat, in Deo eſſe aliquam formam, quæ ſit principium proximum agendi, non quod ſine cauſis medijs, ſed quod in ſuo ordine cauſandi per nihil medium vltra formam ſuam agat: ita in propoſito quamuis concedamus, accidens habere quandam actionem ad ſubſtantiã poſteriorem ad actionem ſubſtantiæ, ſubſtantia tamen per ſuam propriam formam erit principium actionis propriæ ſibi debitæ in ſuo ordine agendi, & ad productionem accidentis & ſubſtantiæ. Colligimus ergo, ſubſtantiam poſſe eſſe, imo eſſe de facto principiũ proximum producendi accidens, & producendi ſubſtantiam.

Septimo nota, quod hęc propoſitio, ſimpliciter imperfectius, ſecundum ſpeciem vel genus non poteſt eſſe totale principium actiuum reſpectu perfectioris, debet eſſe nota & manifeſta omni Philoſopho, ea enim negata, nõ poſſemus probare ordinem entium, immo nec quod Deus ſit ens perfectiſſimum, & proteruiando poſſet quis dicere, totum vniuerſum factum eſſe à muſca, nam ſi contra eum arguas, quod muſca eſt imperfectiſſima, nil contra eum habes, nam dicere poſſet ipſe, imperfectius poteſt producere perfectius; nec iſta proteruia poſſet probari, quod prima cauſa ſit perfectiſſime excellens omnia alia, ad hoc addito, quod ſit cauſa ęquiuoca, imo cum hoc poſſet ſtare ſm̃ proteruiã iſtam, quod eſſet imperfectiſſima, vel ĩperfectior cauſatis. Probatur primo vniuerſaliter, quod agẽs totale non poteſt eſſe imperfectius producto, probatur, q̃a omne tale agens vel eſt vniuocum, vel æquiuocũ reſpectu effectus; ſi vniuocum eſt; ergo æque perfectum producto: ſi vero æquiuocum perfectius, eo enim ipſo quod vniuocum eſt, non poteſt eſſe ęque perfectum, ſed neceſſario debet eſſe perfectius, vel imperfectius; non imperfectius, quia imperfectius non põt eſſe ab imperfectiori, tũ propter dicta, tum quod aliqua perfectio eſſet in effectu, quę non eſſet in cauſa; ergo neceſſario cauſa æquiuoca totalis eſt perfectior ſuo effectu. Eſt aũt ſermo de cauſa æquiuoca, à qua poteſt effectus proxime & immediate produci, nam licet Sol & homo creent & generent hominem, hic vt cauſa vniuoca, hic vt æquiuoca, nõ tamen Sol eſt cauſa proxima, nec talis quod poſſit hominem ſe ſola producere. Probatur ſecundo, quod eſſe perfectius non poſſit eſſe à cauſa minus perfecta totali, quia ſi forma dantis eſſe effectui ſe perfectiori, daret alicui eſſe formaliter, non poſſet dare ei eſſe perfectius ſe ipſa; ergo ſimiliter ſi dat eſſe ei effectiue, nõ põt ei dare eſſe perfectius ſe ipſa. Cõfirmatur, quia ſi cauſatum eſt ſimpliciter perfectius ſua cauſa, diuidamus illum ſecundum illatum in duo, ſcilicet, in illud, in quo æquatur cauſæ in perfectione, & in illud, in quo excedit eam: primum eſt effectus adæquatus cauſæ ſuæ, quia æquæ perfectum ſicut cauſa; ergo ſecundum, ſ. illud, in quo excedit cauſa, vel erit à ſe ipſo, vel à nullo, quia cauſa illa eſſe nequit, quia vltra effectum adæquatum cauſæ non poteſt eſſe ſimul aliquid excellentius ſe ipſa. Dico ergo, quod propter nullas inſtantias particulares eſt neganda iſta propoſitio naturalis, quę nota eſt ex terminis, quod totale cauſans non poteſt eſſe ĩperfectius cauſato, loquendo de cauſa effectiua; & quod totale cauſans æqui-

æquiuocum, eſt perfectius cauſato, quia non eſt æque perfectum, cum species ſe habeant ſicut numeri. Et cũ ſit inſtantia de inductione animæ in viuentibus à cælo. Dico, q̃ nõ apparet, quod aliqua cauſa creata poſſet innueniri nobilior anima, quæ terminat generationem, prius eſſet cõcedendum, quod ipſa eſſet immediate à Deo, quã quod iſta propoſitio iam probata negaretur.

Octauo nota, quod qualitas eſt principium actiuum, & cauſa termini alterationis, qui per eam producitur, vt calor ignis calefacientis eſt principium actiuum caloris producti per calefactoinem ligni, & poteſt in paſſum habens contrarium, vt in aquam, introducere quemcumque gradum caloris, ſi ſit ſeparatus, quem poterat con iunctum, quantum eſt ex parte ſui, ſed propter ſubiectum, in quo eſt contrarium, quod ad ſui conſeruationem determinat ſibi magis aliquem gradum quam alium, poſſibile eſt, quod non poſſit inducere gradum caloris corrumpentis illum gradum, quẽ ſubſtantia habens qualitatem cõtrariam ſi determinat ad ſui cõſeruationem, quia ſubſtantia potẽtior eſt ad conſeruandum ſe, & illum gradum qualitatis, quam accidens contrarium ad corrumpendum illum, v. g. ignis per calorem ſuum poteſt corrumpere quemcumque gradum frigiditatis in aqua, etiam illum, quem ad ſui conſiſtentiã naturalem forma aquæ ſibi determinat, & hoc quãtum eſt per ſe caloris licet pp ſubiectum, in quo eſt, non poſſit, quia ſibi determinat illum gradum.

Sed contra, quia qualitas, quæ poteſt in omnem gradum alterationis præuiæ ad generationem, poteſt in gradu incompoſſibili formę ſubſtãtialis rei corrumpẽdæ, & ita in corruptione eius. Quod probatur, quia ſi non poteſt inducere aliquem gradum incõpoſſibilem formæ ſubſtãtiali corrumpendæ; ergo cum quocumque gradu indiuiduali æqualiter alterãte poteſt ſtare forma ſubſtantialis corrumpenda, & ita per nullam alterationem poterit corrumpi aliquid, quod eſt contra ſenſum. Reſpondeo, quod nunquam poteſt alterans inducere gradũ incompoſſibilem alterabili. Probatur ex ratione terminorum, quia mouens non poteſt inducere gradum incompoſſibilem ſuo mobili. Ratio eſt, quia mobile manet in toto motu; ergo ſub omni gradu per motum inducto: ſed nihil manet ſub aliquo incompoſſibili ſibi; ergo alterans vt ſic, non poteſt inducere gradum qualitatis incompoſſibilem formæ ſubſtantiali alterabilis. Et quando infers; ergo numquã alterans corrumpet per alterationem alteratum; Concedo illud, & probatur per aliam rationem à priori diſtinctam, quia prius naturaliter non corrumpitur per aliquid poſterius naturaliter: at quid, quod eſt inductum ab alterante vt alterans eſt, poſterius eſt naturaliter forma ſubſtantiali rei alterabilis; ergo per nil tale inductum ab alterante corrumpitur forma alterabilis. Dico ergo, quod nulla ſubſtantia corrumpi poteſt niſi à ſubſtantia, ſicut nec oppoſitum ſubſtantiæ corrumpẽdæ induci poteſt niſi à ſubſtantia.

Inquires, quomodo à quali contrario corrumpitur ſubſtantia; Dico, q̃d non niſi diſpoſitiue, quia ad illã alterationem ſequitur generatio, niſi aliquid impediat.

Sed contra, quia tunc ſequeretur, quod accidẽtia ignis, ſi eſſent magna, vt

vt pote tantæ quantitatis, ſicut ſphæra ignis, & tamen ſeparata à ſubiecto non poſſet corrumpere guttam aquæ ibi exiſtentē. Reſpondet Scotus, quod ſi tota ſubſtantia ignis in ſphæra ſua corrumperetur, & manerent accidentia eius, gutta aquæ ibi poſita numquā deſtrueretur ab illis, quia ad id eſſet neceſſariū ſubſtātiā generari, quia corruptio vnius eſt generatio alterius: nec corruptio iſtius aquæ poſſet eſſe niſi in ſubſtantiā, quia non eſt in nihil, nec in materiā nudā, nec in accidentia, maxime virtute agentis naturalis, quia non poteſt natura aliquid annihilare, nec in materiam primam reſoluere, nec accidentia facere ſine ſubiecto. Sed ne nimis abſurdum dicatur hic (inquit Scotus) & contra ſenſum, dico, quod ſi accidentia aliqua actiua eſſent ſine ſubiecto, ſubſtātia quanta, & qualis ei approximata corrumperetur, ſed non ab eis, ſed ab agente vniuerſali, cauſato ſcilicet à cælo, ad quod fuga naturaliū, præſertim cū formahic inducēda ſit īperfecta, quæ totaliter, eſt in virtute actiua cæli, & per conſequens nullo particulari agente impediēte, imo magis diſponēte, pōt forma illa induci à cęlo ſicut inducit quaſdā formas imperfectas in materiā corruptibiliū: qd ſi eſſet aliquā forma, ad q̄ producendā, & inducēdā cęlū non ſufficeret, oporteret fugere ad primā cauſam ſimpliciter, quæ induceret illam formam, ad quam agens naturale diſponit; neque hoc eſt fugere ad miraculum, quia regulariter impotentiam totius naturæ creatæ Deus ſupplet, vt patet in aīatione corporis organici humani: Deus enim immediate animam producit, quia tota natura ad eius productionē non ſufficit, ita hic tota natura creata non ſufficeret ad generationem ſubſtantiæ, nec ad corruptionem, & ideo natura diſponente ad ea vltima diſpoſitione, Deus regulariter ſupplet impotentiam naturæ. His poſitis, ſit

Concluſio prima. Accidens non poteſt eſſe principium effectiuum generandi ſubſtantiam. Probatur, quia omne agens totale immediatum, vel eſt vniuocum reſpectu producti, vel æquiuocum: ſi vniuocum, eſt æquè perfectum producto; ſi æquiuocum eſt perfectius: ſed accidens nō eſt perfectius ſubſtantia, neque æque perfectum, vt de ſe patet; ergo nullo modo poteſt eſſe principium actiuum producendi ſubſtantiam principaliter. Præterea cauſa totalis non poteſt eſſe imperfectior ſimpliciter cauſato: ſed accidens eſt ſimpliciter imperfectius ſubſtantia; ergo nullo modo poteſt eſſe cauſa eius totalis principalis. Probationes iſtæ ſatis patent ex notab. 7. & ſimiliter Concl.

Secunda Concluſio. Accidens ſeparatum nullo modo poteſt eſſe principium inſtrumentale proprie actiuum ad producendam ſubſtantiam, etiā virtute ſubſtantiæ quam affecerat. Probatur, quia quod non eſt, nullam rationem cauſæ habet reſpectu geniti, quando generatur, quia cauſa in actu & effectus in actu ſimul ſunt, & non ſunt, ex 2. Phyſ. & quinto Metaphyſ. c. de cauſa, quia non ens, q̄n non eſt, nihil cauſat in quocumque ordine cauſandi, ſubſtantia autem, quam hoc accidens affecit, & cuius erat accidens, iam non eſt; ergo illa nullam rationē cauſæ hēt propinquæ, vel remotæ, reſpectu effectus cauſati ab accidente, & per conſequens non cauſat aliquid in virtute eius, tanquam in virtute cauſæ ſuperioris. Secundo, inſtrumen-

mentum ſecundum appoſitum tenẽtes, eſt agens motum, ſed accidens in oppoſitum non eſt motũ à ſubſtãtia, cum ipſa non ſit; ergo non eſt inſtrumentum eius. Tertio, quocumq; modo ſumatur inſtrumentum ex ſupra dicto, exceptis in cauſa diſpoſitiua tãtum dicatur inſtrumentũ, non poteſt effectum producere niſi ſimul cauſa, cuius eſt inſtrumentũ, cum eo agat & cauſet: ſed in actione accidentis à ſubſtantia ſeparati, ſubſtantia, quam afficerat, non agit, nec cauſat aliquid in ipſum accidẽs, vel effectum influit, quia non eſt; ergo nullo modo in illa actione eſt inſtrumentum eius; ergo nulla ratione dici poteſt, qđ in virtute eius, & vt eius inſtrumentũ, ſubſtantiã producat. Quarto, nil agit extra ſpeciem ſuam; ergo accidens non poteſt producere ſubſtantiam. Reſpondent aliqui, dicentes antecedens intelligendũ propria virtute: at virtute alterius, cuius eſt inſtrumentum, poteſt agere vltra ſuam ſpeciem, ſicut ſerra agit ad formam ſcamni.

Contra peto, quid intelligas per hoc, quod dicis in virtute ſubſtantiæ, ſiue illud ſit abſolutum, ſiue reſpectiuum, quæro, in quo illud ſit, vel quid ſit? Si eſt abſolutum, quod eſt ſub ſtantia, vel aliquod, quod eſt in ſubſtantia, cũ ſubſtantia panis non ſit ſimpliciter, ſequitur, quod per nihil abſolute, quod eſt accidens, vel in accidente, illud non eſt nobilius ipſo accidente, & per conſequens non poteſt magis in virtute eius in aliquod perfectius quam in virtute propria; ſi vero intelligas habitudinem accidentis ad ſubſtantiam, ut ad cauſam priorem, cum ad nihil non ſit aliqua habitudo, & panis non ſit aliquod ens, quia omnino eſt deſtructus, ſequitur, quod per ly in virtute, non ponitur aliquid poſitiuum, & per conſequens per nihil, vel virtute nihili, ſeu non entis, producit accidens aliquod ens quod tamen implicat.

Sed obijcitur illud Ariſtotelis ſecundo de Anima, quod calor eſt, quo aĩa agit. Reſpondeo, quod non plus concludit, quam quod calor ſit inſtrumẽ talis cauſa diſpoſitiua, quia ſcilicet digerit & alterat materiam, vt in termino illius alterationis poſſit ex ipſa generari ſubſtantia; vnde ſunt ibi duę actiones, & duo principia agendi, quia reſpectu alterationis præuiæ principium agendi eſt calor, reſpectu vero formæ carnis introducendæ principium eſt anima, vel forma carnis. Et primum agens dicitur inſtrumentum reſpectu ſecundi, non proprie ſubordinatæ virtutis in virtutẽ, ſed effectus in effectum; vnde magis proprie dicitur agẽs diſpoſitiuum quam inſtrumentale. Ex his infero, quod agens diſponẽs ſubiectum per qualitates, licet diſpoſitiones cauſet, & eius actio ad formam accidẽtalem terminetur, nam tamen ad formam ſubſtantialem, nam in illo inſtanti, in quo inducitur, iam accidentium actio ceſſat, & ſubſtantia agit per ſuam formam ſubſtantialem.

Tertia Concluſio. Accidens etiam animatum, non eſt principium ſubſtantiæ, eam effectiue attingens, nec etiam eſt principium corrumpendi eam per actionẽ attingentem eius corruptionem. Prima pars probata manet, ſi intelligatur de principio agente principaliter, nam ſicut probauimus, accidens ſeparatum non poteſt eſſe agens principale ad producendam ſubſtãtiã, ita probatum manet, quod

neque coniunctum ad eaſdem penitus rationes. Quod vero non ſit cauſa inſtrumentalis, colligitur etiam ex dictis, quia vt inſtrumentum ſit proprie actiuum, neceſſarium eſt, quod vel habeat propriam formam in eſſe quanto, propter quam agat, vel quod eam recipiat in actuali motione, qua ab agente principali mouetur: ſed accidẽs coniunctum non recipit formam aliquam à ſubſtantia, per quam agat, vt patet, nec per illam quam præhabet ante motionẽ poteſt agere ad productionem ſubſtantiæ immediate, quia eſt imperfectius ſubſtantia; ergo nullo modo eſt principium actiuum, attingens productionem ſubſtantiæ. Secũda concluſionis pars etiam ex dictis eſt clara, quia cum agens naturale nõ poſſit corrumpere ſubſtantiam niſi generando aliam, ſi non poteſt ſubſtãtiam generare, ergo nec corrumpere.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum iam patet, quod calor concurrit diſpoſitiue ad corruptionem alimenti in nutritione ſubſtantiæ. Similiter ad ſecundum patet iam ex dictis.

ARTICVLVS II.

An accidentia in Euchariſtia poſſint habere actionem, quam poterant habere in ſubiecto.

IN hac quæſtione non diſcordant omnino D. Thomas, & Scotus, ſed conueniunt quantum ad actiones accidentium intentionales, & reales proprias ipſis accidentibus, tamen diſcordant quoad actionem generãdi ſubſtantiã, ex eo quod Scotus illam negat accidentibus, etiam ſubiecto coniunctis, ita ꝙ nec coniunctis, nec ſeparatis talem actionem concedit; S. Thomas vero ſicut accidẽtibus coniunctis eam tribuit, ita etiam ſeparatis.

Pro intelligentia huius quæſtionis notãdum primo, quod ſimplex actio poteſt conuenire accidentibus tripliciter: Primo reſpectu ſubſtantiæ generandæ, quam non conuenire accidentibus artic. præcedẽte oſtendimus, Secundo in ſenſum, cauſando in eum ſenſationem, quæ dicitur actio intentionalis. Tertio realis ĩ paſſum realiter habens contrarium.

Secundo nota, quod ad actionem accidentis duo ſunt neceſſaria. Primũ eſt ipſa forma accidentaria actiua, quę actionis eſt principium. Secũdum eſt, vt ſit illa forma ſub modo conuenienti actioni, qui eſt modus extenſiuus, ob id .n. accidentia, quæ habet Chriſtus dum eſt ſub ſacramento, non poteſt in ſenſum agere, quia non ſunt ſub modo actioni conueniente, ſcilicet, ſub modo extenſiuo: at accidentia in Euchariſtia manent in ſuis proprijs formis & naturis, & ſub modo actioni conueniente, nam licet ſubſtantiæ nõ inſint, inſunt tamen in quantitate, in qua extenduntur, nec aliquid requirunt, vt ſuarum actionem principia eſſe poſſint. His poſitis, ſit

Prima Concluſio. Accidentia ſeparata poſſunt habere eandem actionẽ in ſenſum, ſcilicet, intentionalem, & realem, in paſſum habens cõtrarium, quam poterant habere coniuncta. Probatur, quia cuiuſcumque actionis aliqua forma eſt totale principium, illa, ſi eſſet per ſe ſub modo conuenienti ad agẽdum, poſſet eſſe principium eiuſdem actionis: ſed qualitas eſt principium

cipium formale & totale vtriuſque actionis prędictę; ergo ſi p ſe poteſt eſſe vtriuſq; principium, maxime ſi eſt ſub modo conueniente ad agendum: ſed qualitas ſeparata eſt principiũ tale, & ſub mõ conueniẽte actioni, quia eſt in quantitate extenſa, & ſub modo extenſiuo, qui eſt conueniens prædictæ actioni; ergo. &c. Maior ꝓbatur, quia totali principio poſito, & ſub ratione, ſub qua natum eſt eſſe principium, poteſt principiari illud, cuius eſt principium. Minor probatur, quia illa forma eſt principium actionis, quæ eſt principiũ totale aſsimilandi ſibi paſſum, non tãtum realiter, vt in actione reali, quæ eſt; in cõtrariũ, ſed in actione reali, quę eſt in ſenſum: ſed qualitas eſt huiuſmodi in vtraq; actione; igitur &c. Hęc minor patet de actione reali, quia terminus formalis eſt ſimilis formæ accidentali, vt calor productus calori producenti. Patet etiam eadem minor de ſecunda actione, quia terminus eius eſt etiam ſimilis qualitati agenti in ſenſu, licet non in modo eſſendi, ſed in forma, ſicut domus ad intra eſt ſimilis domui ad extra in forma, non tamen in modo eſſendi formæ.

Sed cum accidens, v.g. calor, ſit in vna forma naturaliter agẽs, & non per electionem, quo modo poteſt in ſenſum agere deſtincta actione ab illa, qua agit in paſſum habens cõtrarium. Reſpondeo, ꝙ agens agit in paſſum ſecundum potentiam receptiuam eius, quia actus actiuorum ſunt in ſubiecto bene diſpoſito, & quia receptiuum caloris, v.g. ſecundum eſſe reale non eſt receptiuum eiuſdem eſſe ſecundũ eſſe intentionale, nec ẽ contra, quia receptiuum ſoni eſt etiam ad ſonũ. Hinc eſt, quod calor v.g. in vno ſubiecto agit actione reali, in alio intentionali, nec inde ſequitur, eſſe agens ſecundum electionem, quia hoc agens poteſt diuerſimode agere, non tantum diuerſitate quadam diſparationis, ſed etiam contradictionis, poteſt enim non tantum agere hoc, & illud; ſed hoc agere, & illud non agere: at agens naturale, quod eſt illimitatũ ſimpliciter, vel aliqualiter ſecundũ perfectionẽ actiuã, poteſt ad diſparata agere, ſed non ad cõtradictoria, quia quodlibet illorum agit in materia diſpoſita, & hoc neceſſario. Exemplum eſt de Sole, qui licet habeat indeterminationem quãdam ad diſparata cauſanda in diuerſis paſſis, non tamen eſt indeterminatum contradictione ad agendum, imo neceſſario agit in quodlibet paſsũ, quidquid poteſt in illud agere.

Secundo obijcitur contra concluſionem, quia videtur eſſe contra præcedentia, nam ſi accidens ſeparatum poteſt habere quamcumq; actionem, quã poterat habere coniunctum; ergo poterit alterare ſubſtantiam ſecũdum omnem gradum ad corruptionem eius, & conſequenter eam corrumpere, & generare aliam. Reſpondeo, ꝙ nullus eſt gradus in alteratione, ad quem neceſſario ſequatur corruptio formæ ſubſtantialis rei alterabilis, vt ſupra notauimus: nec virtute accidentis ſeparati, poteſt induci gradus aliquis incõpoſsibilis formæ rei corrumpendæ.

Sed dices, qualitas contraria poteſt in paſſum corrumpere qualitatẽ contrariam ſibi ſecũdum aliquos gradus; ergo ſecundum omnes, et ita corrũpet ſubſtantiam, quia omnes iſti gradus ſunt eiuſdem ſpeciei. Reſpondetur ꝙ licet ſint iſti gradus eiuſdẽ rõnis in ſe, nõ tamen in cõparatione ad qdcumq; agẽs, quia agens, qd põt corrũpere ſubſtantiã, põt corrũpere vltimum gradũ

 quali-

qualitatis conſequentis eam, & ſolum illud agens, ſed aliud agens bene poteſt corrumpere aliquos gradus qualitatis, non illos ſubſtantiæ, ad eius conſeruationem neceſſarios, non tamen vltimum, quia ſubſtantia potentior eſt ad conſeruandum illum, quam accidens ad corrumpendum.

Sed contra, ille gradus qualitatis eſt poſterior generatione ſubſtantia; ergo erit prior in corruptione, quod enim eſt poſterius generatione eſt prius corruptione; ergo prius naturaliter corrumpitur quam ſubſtantia, & non niſi ab alterante, vt alterans eſt; ergo ille gradus qualitatis alterãs corrumpitur à contraria qualitate. Reſpondeo concedendo antecedens, generatur; enim ille gradus à ſubſtãtias cuius eſt; & nego conſequentiam. Ad probationem dico, quod non habet verum, niſi de his, quæ ſunt ordinata in generatione & corruptione pertinente ad idem genus, cuiuſmodi ſunt formæ ordinatæ ſecundum ponentes plures formas, ibi enim vniuerſalior ſicut prius aduenit materiæ, ita poſterius diſcedit; ſed de ſubiecto & propria qualitate conſequente illum gradum, falſum eſt, imo iſta qualitas & poſterius introducitur, & poſterius corrumpitur, ſed nec inducitur ab alterante, vt alterans eſt, nec corrumpitur ab eo, id eſt, nec qualitas eſt principium introducendi illũ gradum qualitatis, nec corrumpendi eum, ſed inducitur à ſubſtantia genita, & corrũpitur à ſubſtantia corrumpente ſubſtantiã, & generante aliam. Quæ diximus, non tãtum ſunt vera de qualitate ſeparata à ſubſtantia, ſed etiam de coniuncta, quia ibi ſubſtantia vt qualis, non corrumpit ſubſtantiã, nec inducit gradum incompoſſibilem ſubſtantiæ corrumpendæ, ſed vt ſubſtantia per ſe corrumpit ſubſtantiam, & per accidens qualitatem eius, vt ſubſtantia generat ſubſtantiam, & vltimus gradus propinquus ſubſtantiæ generandæ eſt ab ipſo genito. Vnde manifeſte patet falſitas huius propoſitionis, omnis ſubſtantia ideo corrumpitur, quia inducitur aliquis gradus qualitatis incompoſſibilis, ſiue propriȩ qualitatis, imo numquam gradus incompoſſibilis eſt, niſi ab aliqua ſubſtantia iam genita, nec aliquis gradus inductus, vel inducibilis ab alterante, vt alterans poteſt corrumpere ſubſtantiam, quia nullum poſterius ſecundum genus poteſt eſſe principium corrumpendi prius ſecundum genus.

Obijcies, ſi accidens, quia imperfectius ſubſtantia, non poteſt corrumpere nec generare ſubſtantiam; ergo aqua non poterit corrumpere ignem, quia eſt eo imperfectior. Reſpondeo, non eſſe vniuerſaliter verum, quod imperfectius nõ poſſit corrumpere perfectius, loquendo de ſpecie ad ſpeciem, ſed eſt vera de imperfectiori ſecundum genus, quod non poteſt corrumpere ens perfectius ſecundum genus, quia non poteſt inducere, niſi imperfectius ſecũdum genus, quod non poteſt eſſe ſuccedens corruptioni perfectioris ſecundum genus, verbi gratia, qualitas eſt imperfectior ſecundum genus ſuum ſubſtantiȩ, & ideo non poteſt corrumpere ſubſtantiam, quia corruptioni ſubſtãtiæ neceſſario debet ſuccedere ſubſtantia, quam accidens inducere non poteſt, ſed tantum accidens, quod non poteſt eſſe proprie ſuccedens ſubſtantiæ.

AR-

ARTICVLVS III.

An omnis tranſmutatio, quæ poteſt cauſari ab agente creato in Euchariſtia manente, neceſſario requirat eandem quantitatem manere?

Pars affirmatiua probatur, quia tã motus quam mutatio requirit, & præſupponit ſubiectum, vt ſatis patet ex diffinitione motus & mutationis; motus enim eſt actus mobilis in quantum mobile; mutatio vero eſt aliter ſe habere nunc quam prius: ſed tranſmutatio, quæ poteſt cauſari ab agente creato, vel eſt motus, vel mutatio; ergo neceſſario ſupponit ſubiectum, & hoc manens ſub vtroque termino; quia hoc eſt de ratione ſubiecti, quod nihil manet idem ſub vtroque termino, niſi quantitas maneat eadem; ergo quælibet tranſmutatio ab agente creato cauſata requirit eandem quantitatem manere.

Secundo, agens creatũ non poteſt in Euchariſtia cauſare augmẽtum nec diminutionẽ, quia hæc nõ conueniũt inanimatis, quibus & mutatio conuenit: ſed ſpecies in Euchariſtia non ſunt animatæ; ergo non poſſunt augeri & minui: ſed non eſt aliquis motus ad quantitatem aliam & aliam, niſi augmentum & diminutio; ergo &c.

Pro intelligentia huius quæſtionis, nota 1. ex Scoto in ſolut. ad quæſt. q̃d in Euchariſtia poteſt intelligi quadruplex mutatio; Prima ſecundum vbi, qua hoſtia ab vno loco ad alium defertur. Secunda ſecundum qualitatem, quã non concomitatur aliqua variatio ſecundum quãtitatem, vt ab albedine ad nigredinem. Tertia ſecundum qualitatem, quam cõcomitatur quantitas. Quarta ſecundum quantitatem primo, ita vt quantitas ſit primus terminus illius mutationis.

Secundo nota, præcipuã difficultatem in hac quęſtione in eo conſiſtere, q̃ cum facile inueniamus multarum mutationum, quę circa Euchariſtiam fiunt, ſubiectum cui inſunt, ſ. quantitatem ipſam à ſubiecto ſeparatã, ipſa .n. per loci mutationem ab vno loco defertur in aliũ, & ſub vtroq; termino manet, q̃ eſt de ratione ſubiecti, tamẽ non videmus hic ſubiectũ mutationis ad quãtitatẽ nouam, quia non eſt ibi ſubſtãtia, nec quantitas põt eſſe nouę quãtitatis ſubiectũ ad quantitatẽ, ſicut nec ipſius quantitatis, quia quantitas non ſubijcitur in quantitate, ſicut nec qualitas vnius ſpeciei in aliã, vt albedo in albedinẽ, quõ ergo poterit ibi eſſe Euchar. manente mutatio ad quantitatem? Aliqui, vt habet Gotfred. de Fontib. dicunt, ab agente creato poſſe induci mutationẽ ſine ſubiecto, quia de eſſentia motus aut mutationis non eſt, q̃ in ſubiecto fiat, vel ſit alicuius aliter ſe habentis, q̃ & concedit Scotus in ſolu. ad primũ; ait .n. ſic ad primum dico, q̃ non eſt de eſſentia motus, q̃d ſit taliter vel taliter entis, nec mutationis, q̃ ſit alicuius aliter ſe habentis, ſicut de eſſentia Albedinis, q̃ ſit alicuius habentis albedinẽ; ſed ſicut forma aliqua in eſſe quieto eſſentialiter eſt in ſe talis, licet nullius ſit vt informabilis, ita motus eſſentialiter eſt actualitas quædam potentialis, vt ita dicam, & mutatio eſt quædam aliter ſe habitio, licet nullius determinati ab hoc, vel ab illa; cum hoc tamen tenet Scotus, agens creatum vt agat, neceſſario præexigere ſubiectum, vnde licet de potentia abſoluta Dei motus fieri poſſit, ac mutatio ab ipſo Deo ſine ſubiecto, non tamen median-

te agente creato, quia tunc poſſet facere agens creatum accidens ſine ſubiecto & formam ſine materia, poſſetque etiam eſſe creationis inſtrumentum, quæ omnino repugnant: Vnde agens creatum propter duo requirit paſſum: Primum propter ſe, quia paſſum eſt ſimul cum eo in agendo, habet enim virtutem limitatam, & ideo requirit concauſam aliquam, ſ. materialem concurrentem in fieri ipſius effectus. Secundum propter effectum, qui eſt compoſitus ex materia, tanquã ex parte præexiſtente, & forma, tanquam parte conueniente; vnde agens creatum non poteſt agere ſine materia; vel in ſe, vel in æquiualente.

Dices forſan, Deum ſupplere poſſe vicem ſubiecti in comparatione agentis creati, quia ſicut poteſt ſupplere vicem ſubiecti quantum ad eſſe quietũ, vt in accidentibus ſeparatis, ita poteſt ſupplere vicem reſpectu agentis creati, quantum ad fieri effectus. Reſpondeo, quod cauſalitas ſubiecti cum agente creato eſt receptio formæ: at Deus nulla ratione poteſt rationem receptiui habere. Præterea ſi agens creatum requirit paſſum vt concauſam, & hoc in ratione recipientis formam; ergo non poteſt agere ſine tali paſſo abſq; miraculo, & cõſequenter erit miraculum, quod agat poſito aliquo, quod ſuppleat vicẽ ſubiecti: ſed in actione miraculoſa agens creatum non agit totum ex ſe; ergo oportebit tandem redire in hoc, quod illa actio non ſit ab agente creato; Stat ergo, quod agens creatum non poteſt agere ſine ſubiecto, in quod agat. Vnde ſequitur, quod ſi in Euchariſtia per rarefactionem noua quantitas inducitur, non erit ab agente creato, quia nõ habet ſubiectum, in quod agat, ſed immediate à Deo, quod poſtea probabimus. Præterea confirmantur ſuperius dicta, quia agens creatum non poteſt cauſare accidens ſine ſubiecto in eſſe quieto; ergo à ſimili, vel à maiori, non poterit cauſare accidens in fluxu ſine ſubiecto.

Sed dicet Gotfredus, quod Deus dat accidenti ſeparato, quod omnia poſſunt ſibi conuenire, quæ poſſunt ſibi conuenire in ſubiecto, & per hoc poteſt eſſe ſubiectum motus. Contra; quia in ſubiecto, non poſſet ſibi conuenire, niſi ſecundũ ꝙ eſſet terminus motus; ergo nullo modo ſibi conuenit extra ſubiectum, quod ſit ſubiectum motus aut mutationis.

Tertio meminiſſe oportet ex ſupra dictis, quod accidenti per ſeparationem à ſubiecto non tribuit Deus aliquem modum poſitiuum eſſendi, ſed negatiuum; ſcilicet, non eſſe in ſubiecto, ſicut autem dum erat in ſubiecto, non poterat eſſe ſubiectũ mutationis, ſed tantum terminus; ita nec ſeparatum poteſt eſſe reſpectu alterationis ſubiectũ, ſed tantum terminus, quia nihil poſitiuum remanet in accidente ſeparato, quod non fuit in eo vt coniuncto: ſed in coniuncto nõ fuit aliqua vis, qua de ipſo poſſet produci aliquis terminus, ſed tantum ipſum poterat eſſe alterius terminus, & poterat produci de potentia ſubiecti; ergo in ipſo ſeparato non eſt aliqua vis, per quam poſſit habere reſpectum alterationis ratione ſubiecti, ſed tantum termini. Ex his collige, quod quantitas ſeparata nullo modo habet rationem ſubiecti, de cuius potentia poſſit forma ſubſtantialis educi, ſicut nec poterat educi de ea, quia erat coniuncta. His poſitis, eſt

Con-

Concluſio prima. Hoſtia conſecrata poteſt mutari ab agente creato mutatione ſecūdum locum, eadem prorſus quantitate manente. Concluſio hæc nullam habet difficultatem, ad ſenſum .n. patet, nec aliqua probatione eget.

Secunda Concluſio. Secūdum qualitatem poteſt eſſe in Euchariſtia motus eadem quantitate manēte, & hoc ab agente creato. Probatur de mutatione ſecundum aliam & aliam figuram, nam ſi vinum conſecratum in alio & alio vaſe alterius figuræ ponatur, quod quoties figuratur aqua in alio & alio vaſe aliter & aliter, toties & illud habere poteſt nouam quantitatem, partibus eius eiſdem omnino manentibus.

Tertia Concluſio. Quando rareſiunt ſpecies non eſt tota quātitas noua. Concluſio hæc eſt contra Gotfredum, & probatur, quia non manente ſubiecto eodem, non manet aliquod accidens eiuſdem: ſed ſi quantitas vini eſt tota noua, nihil præexiſtentis manet, quæ tamen erat ſubiectum accidentium; ergo nullum accidens manet idem, & per cōſequēs non manet idem ſapor numero, nec idem color, & huiuſmodi, quod eſt contra ſenſū.

Dices, eſſe argumentū ruſticum, fugere ad ſenſum, quia ratio iudicat de eodem & diuerſo. Reſpondeo, quod ſecundum Philoſophū, fatuū eſt quęrere ibi rationē, vbi habemus aliquid certius ratione. Sed hoc omiſſo, rōne ſic arguo: non eſt poſſibile, quod quantumcumq; agentia diuerſa regulariter inducant eadem formam poſt corruptionem eiuſdē corrupti, ſed à quocūq; rareſiant huiuſmodi ſpecies, ſiue ab igne, ſiue à Sole, regulariter inducitur talis ſapor & talis color; ergo ſignum eſt, quod ſunt eadem accidētia numero, & conſequenter, quod nō eſt omnino noua quātitas, ſed potius, quod manet omnino eadem, qua erat ante rarefactionem.

Dices, illa eſſe noua accidentia. Cōtra, quia ſi ſolo igne poteſt rareſieri illa ſpecies vini, à quo tamen non poſſunt induci illę qualitates, quæ ibi apparent, non .n. eas continet in ſe virtualiter, quia non continet virtualiter qualitates mixti, ſed ſi vinum cōſecratum hic fuit dulce, & ibi amarū, poſt rarefactionem remanet in illis ſpeciebus ibi amaritudo, & hic dulcedo; ergo ſolum ignis rarefaciens nō eas cauſat. Secundo, tādiu manet corpus Chriſti ſub accidentib. quamdiu manēt accidētia, quę nata eſſent afficere panē ſi maneret; ſed ſi tota quantitas in rarefactione eſt noua; ergo non manet ibi corpus Chriſti. Probatur conſequentia, quia ſub quantitate alterius hoſtię non conſecratæ non eſt corpus Chriſti; ergo nec ſub iſta noua quantitate. Probatur hæc conſequentia, quia hæc noua quantitas non magis eſt eadem præexiſtenti, quam quæcumque alia; ergo non magis eſt ſub illa quantitate quam ſub iſta.

Dices, differentiā eſſe, quia hæc ſuccedit quantitati pręexiſtenti, non vero illa alterius hoſtiæ non conſecratę. Contra, quia ſub nulla quantitate eſt corpus Chriſti, niſi per conuerſionem, vel conſecrationē, ſed per conuerſionē & conſecrationem nō accipit eſſe, niſi ſub iſta quantitate, & illa noua eſt omnino noua ab iſta, ſicut quantitas alterius hoſtiæ non conſecratæ; ergo per illam conuerſionem & conſecrationem non eſt ſub illa quantitate; ergo nullo modo.

Quarta Concl. Quantitas ſeparata

non poteſt corrumpi ab agente creato. Probatur, quia quod immediate cõſeruatur à Deo non poteſt corrumpi ab agente creato: ſed talis eſt quãtitas ſeparata; ergo non põt corrumpi ab agente creato, quia nulla cauſa creata põt habere virtutem actiuã præeminentem virtuti cauſæ conſeruantis eã in iſto eſſe: ſed quantitas ſeparata in iſto eſſe à Deo immediate conſeruatur; ergo &c. Secundo quantitas in ſubiecto corrumpitur per contrarium, quia illud non habet; ergo nõ corrũpitur, niſi per defectum ſubiecti, vel alicuius neceſſario conſequentis ad ipſa; ſed hic non põt corrũpi per defectum ſubiecti, quia non eſt, nec ſecundo modo, quia nullum aliud accidens, quod ibi ineſt, neceſſario conſequitur ipſam, ergo &c.

Quinta Conclu. Si in rarefactione inducitur noua quantitas, non inducitur ab agente creato, ſed à Deo immediate. Probatur, quia non eſt hic aliqd ſubiectũ, de quo educatur, nam de qualitatibus, quæ quantitati inſunt, educi non põt, quia eſt eis prior naturaliter ſecundum genus; nec de quantitate præexiſtente, quia quantitas non educitur de quantitate; nec huiuſmodi eductio à Deo immediate eſt cum nouo miraculo, quia ea voluntate, qua diſpoſuit Euchariſtiã eſſe in Eccleſia, diſpoſuit quod circa illas ſpecies præſente actiuo naturali cauſaret ipſa talem tranſmutationem, qualẽ in ſubiectis conuerſis cauſaret agẽs naturale, & hoc ne meritum fidei euacuaretur ſi videremus intrãſmutabiles. Hęc ita inquit Scotus, non poteſt improbari per ſenſum, quia ſaluat omnia, quæ ſenſui apparent; nec per rationem. Quod ſi arguas, quod aufert agenti naturali ſuam propriam actionem. Reſpondeo, non aufert eam, quæ poteſt ſibi competere, ſcilicet, tranſmutare ſubiectum prǽſens à forma in formam, ſed negat ibi illam, quæ nõ poteſt ſibi competere, ſ. tranſmutare, & non aliquod ſubiectum.

Ad argumenta in principio articuli poſita.

AD primum concedo totum, iã .n. diximus ſupra, agens naturale vt agat, neceſſario requirit ſubiectũ, quocirca non poteſt cauſare circa Euchariſtiam mutationẽ, quę nouam inducit quãtitatem, & priorem deſtruit.

Ad ſecundum patet de ſe, quod aliqua tranſmutatio alia ab augmento, & diminutione poteſt eſſe circa quantitatem, vt diuiſio & continuatio.

ARTICVLVS IV.

An accidentia Euchariſtia poſſent tranſmutatione corruptiua tranſmutari ſeu corrumpi.

PArs negatiua probatur, quia ſi corrumperetur aut in ſubſtantiã, aut in aliquod accidens, aut in nihil: non in nihil, quia tunc creatura annihilaret: non in accidens, quia tunc creatura produceret ſine ſubiecto; nõ in ſubſtantiam, quia ex accidentibus non poteſt ſubſtantia fieri; ergo, &c.

Secundo, materia eſt, qua res poteſt eſſe, & non eſſe: ſed accidentia ſeparata ſunt ſine materia; ergo non poſſunt deſinere eſſe & corrumpi.

Quæſtionem hanc tractat Scotus in

in 4. diſtinct. 12. quæſt. 5. Pro cuius intelligentia obſerua, quod in Euchariſtia ſunt accidentia panis, quæ eius ſubſtantiam effecerant, vt qualitates omnes, & inſuper quantitas, in qua illæ qualitates ſubijciuntur, vt ſapor & albedo, qualitates vero ideo poſſunt corrumpi eſſe ſicut in ſubiecto bifariam: primo per contrarium, ſubſtātia panis manente, & eius quantitate: ſecundo ad corruptionem ſubſtantiæ ſeu ſubiecti. Sed inter communē ſententiam & Scotum hoc intereſt, quod ſententia communis aſſerit, ſubſtantiam corrumpi ad corruptionem gradus qualitatis requiſitę ad conſeruationē eius: Scotus vero dicit illum gradū non corrumpi per alterationem, ſed ad corruptionem ſubiecti, vt ſupra diximus; ſed cum quantitas hic non habeat ſubiectum, ad cuius corruptionē corrumpi poſsit, nec queat à contrario corrumpi, cum illud non habeat, eſt ſpecialis difficultas de eo, & modo corruptionis eius.

Secundo obſerua, ꝙ in omni mutatione, qua non requirit vt ſic, nouam quantitatem, vt frigefactio, calefactio &c. facile eſt inuenire ſubiectum & paſſum, reſpectu agentis naturalis, ſcilicet ipſam quantitatem, quia qualitates contrariæ vt corrumpantur, vel inducantur, non eſt neceſsariū quantitatem, quæ earum eſt immediatum ſubiectum, mutari; at cum quantitas iſta ſeparata non habeat ſubiectum, in quo ſit, quomodo corrumpi poſsit, & mutari, difficile eſt intellectu.

Tertio obſerua, quod Deus diſpoſuit tamdiu manere corpus Chriſti ſub ſpeciebus cōſecrationis, quamdiu qualitates ibi remanentes natæ eſſent ſubſtantiam panis efficere; vnde eo momento, quo qualitates illę deſinerēt afficere ſubſtantiam panis ſi eſſet, deſinit eſſe ſub eis corpus Chriſti.

Quarto obſerua, quòd vt diximus notab. ſecundo, non omnis alteratio inter contraria requirit quantitatem mutari ex vi talis alterationis, quia alterum vt ſic, non corrumpit ſuum ſubiectum, ſed ſupponit illud in toto alterationis motu, & ſub quolibet gradu per illam inducto, cum hoc tamen verum eſt; quod ſicut corruptis qualitatibus conſeruatiuis ſubſtantiæ corrumpitur ipſa ſubſtantia, & ad corruptionem eius quantitas etiam, in qua immediate illæ qualitates ſubijciebātur; ita corruptis qualitatibus ſpecierum ſacramentalium, ſine quibus ſubſtantia panis, ſi eſſet ibi, non conſeruaretur, deſinit ibi eſſe corpus Chriſti, propter rationem dictam notab. tertio. Ex quo infertur, ſimpliciter ſaluari poſſe deſitionem Euchariſtiæ per actionem agentis naturalis, ſine aliquo nouo miraculo, quia ſi Deus corruptis illis qualitatibus conſeruaret quantitatem, deſineret eſſe in ea corpus Chriſti, quia iam illa quantitas non erat ſine illis qualitatibus, quibus nata eſt afficere panem, & ramē manet illa quantitas; igitur ex vi alterationis, qua deſineret eſſe corpus Chriſti ſub ſpeciebus panis, non deſineret eſſe quantitas panis, licet de facto deſinat, quia tum Deus deſinit illam conſeruare. Quod vero per actionem agentis naturalis deſinat eſſe Euchariſtia ſine miraculo, patet, quia eadem voluntate antiqua, qua Deus voluit Euchariſtiā eſſe in Eccleſia, voluit etiam illam non manere, niſi quamdiu qualitates aptę natę perficere ſubſtātias iam conuerſas, manent. His conſtitutis, ſit

Concluſio prima. Qualitates Euchariſtiæ, quarum tranſmutatio non requi-

requirit aliam quantitatem, corrumpi poſſunt per actionem agentis naturalis, quia illæ habent ſubiectum commune manens, ſcilicet quantitatem, in quo induci & expelli poſſunt.

Secunda concluſio. Ad corruptionem & deſitionem quantitatis ſeparatæ, deſinunt eſſe etiam omnes qualitates in ea exiſtẽtes, ſicut ad deſitionem ſubiecti deſinit eſſe accidens.

Tertia concluſio. Per actionem agentis naturalis poteſt deſinere eſſe Euchariſtia. Probatur, quia agens naturale poteſt corrumpere qualitates illas panis, in quantitate eius ſeparata exiſtentes, vt diximus, ſine quibus non conſeruatur Euchariſtia, quia Deus ſtatuit ſub illa non eſſe corpus Chriſti, niſi quamdiu ibi poſſet eſſe naturaliter ſubſtantia panis: Verum eſt tamen, quod quantitas illa non corrumpitur ab agente naturali, ſed ſolum inducit qualitates, cum quibus ſubſtantia panis non conſeruaretur.

Quarta concluſio. Quantitas illa ſeparata non corrumpitur, nec corrumpi poteſt ab agente naturali, vt optime deducit primum argumentum pro parte negatiua quæſtionis; & ſatis patet hæc concluſio ex dictis articulo præcedenti.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum dico, quod concludit quantitatem non poſſe ab agẽte naturali corrumpi, non tamen probat de qualitatibus in ea exiſtentibus, quæ per inductionem contrarij corrumpuntur eadem quantitate manente.

Ad ſecundum dico, quod ſolam habet difficultatem de quantitate; quæ non eſt in ſubiecto, quæ tamen corrumpitur immediate a Deo illam non conſeruante, quamdiu ſubſtantia panis ibi conſeruaretur.

ARTICVLVS V.

An facta aliqua tranſmutatione circa Euchariſtiam, neceſſe ſit ſubſtantiam aliquam actione diuina redire.

PArs negatiua probatur, quia quantitas ſeparata habet in agendo & patiendo modum ſubſtantiæ; ergo quidquid poteſt generari de ſubſtantia, ſi ibi eſſet, poterit generari de quãtitate ſeparata, & conſequenter non oportet aliquam ſubſtantiam redire.

Secundo, agens naturale non impeditum, neceſſario agit; ergo non dependet in agendo ab aliqua actione, quæ ſit immediate voluntatis diuinæ, quia voluntas diuina nullius actionis ad extra eſt principium, niſi contingenter: at neceſſarium non poteſt dependere a contingenti; ergo in iſta actione non requiritur aliquid, quod cauſetur a voluntate diuina immediate.

Tertio ſecundum D. Auguſtinum de ciuit. cap. 3. ſic Deus res, quas condidit, adminiſtrat, vt eas proprios motus agere ſinat; ergo ſinit agens naturale agere motum ſuum naturalem, & per conſequens tranſmutare Euchariſtiam ſine omni miraculo; ergo & ſine ſubſtantia præcedente.

Quarto, agens naturale non impeditum, & approximatum naturaliter tranſmutat; ergo non requirit miraculum adhoc, vt tráſmutet, ſed ſubie-

ctum

ctum non poteſt redire, niſi per miraculum; ergo nulla tranſmutatio ibi poſſibilis requirit ſubſtantiam redire.

Quæſtionem iſtam tractat Scotus in 4. d. 12. q. 6. vbi tres recitat opiniones: Prima eſt Innocentij de officio Miſſæ p. 3. de fractione, affirmantis, ſubſtantiam panis redire facta tranſmutatione ſpecierum in eo gradu, in quo ſubſtantia panis, ſi ibi eſſet, non eſſet conueniens nutritionibus corporis, quia Chriſtus in Euchariſtia eſt nutrimentum ſpirituale; & ita tamdiu eſt ſub ſpeciebus, quamdiu ſubſtantia panis ſub illis ſpeciebus eſſet nutrimentum corporale conueniens corpori; eo ergo puncto, quo illæ ſpecies ita ſunt alteratæ, vt panis ſubſtantia ſub eis non eſſet conueniens nutrimentum corporale, deſinit ibi eſſe corpus Chriſti, & redit ſubſtantia panis.

Secunda ſententia, quæ tribuitur S. Thomæ in 4. diſt. 12. art. 1. in ſolut. princ. quæſt. qui aſſerit, materiam primam redire, ſed non poteſt id, inquit, intelligi de materia annihilante, nec de materia primo conuerſa in corpus Chriſti, quia quod nihil eſt, non poteſt idem numero redire, & quod cõuerſum eſt in aliud, non poteſt redire, niſi illud aliud in ipſum conuertatur: at materia corporis Chriſti, in quã conuerſa eſt materia panis, non conuertitur in materiam aliquam; ergo ſi noua materia ibi eſt, debet de nouo creari, & ſic creatur.

Tertia ſententia negat materiam aliquam vel ſubſtantiam redire quomodocumq; tranſmutatis ſpeciebus, quia inquit, quod de ipſis ſpeciebus poteſt educi quidquid educi poſſet de materia panis, ſi ibi eſſet, quia illis datum eſt eſſe conforme eſſe prioris ſubſtantiæ & materiæ, ſicque illis datum eſt, vt poſſent ſubeſſe formis ſubſtantialibus, & ſi de natura ſua non habent, niſi quod ſubſint formæ accidentali.

Quarta ſententia eſt Scoti aſſerentis, redire ſubſtantiam aliquam in illa tranſmutatione corruptiua, qua ſpecies illæ corrumperentur, non tamen illam eſſe ſubſtantiam panis, ſed illam, quæ nata eſt affici illis nouis accidentibus de nouo generatis.

Pro intelligentia huius quæſtionis primo nota, mutationes poſſibiles circa Euchariſtiam eſſe in duplici differentia; aliæ, quæ ſtant cum ipſa Euchariſtia manente, vt fractio, diuiſio, vel loci mutatio calefactionis &c. aliæ vero formæ, quæ non ſtant cum Euchariſtia manente, & hæ ſunt in duplici differentia; aliæ, quæ non requirunt ſubſtantiam redire ex ratione talium mutationum, redit tamen actione diuina; aliæ, quæ neceſſario reditionem ſubſtantiæ requirunt, cuiuſmodi ſunt illæ, per quas quantitas ſpecierum corrumperetur.

Secundo nota, quod quantitati, vel alijs accidentibus, quæ a ſubſtantia ſeparantur, & ſeparata manent, vt in Euchariſtia, non tribuit Deus modum aliquem eſſendi poſitiuum ſubſtantiæ, ſed tantum negatiuum, iſtum ſcilicet, non eſſe actu in ſubiecto, quia modus non ſufficit ad hoc, quod accidẽs poſſit eſſe ſubiectum alicuius magis quam prius, imò cuius potuit prius eſſe immediatum ſubiectũ, eius præciſe poteſt eſſe nunc: vnde quamuis quantitas receptiua poſſit eſſe alicuius tranſmutationis ſubiectum, ſed non tranſmutationis ad ſubſtantiam, quia ibi requiritur quod ſubiectum ſit principium ſubſtantiæ corruptæ, vt materia.

Tertio

Tertio nota, quod vt ſupra diximus, agens naturale neceſſario vt agat, requirit ſubiectum, quo deficiente non agit; vnde cum quantitas etiam ſeparata ſubiectum formæ ſubſtantialis non ſit, nec poſsit eſſe, vt poſtea oſtendemus, neceſſario agens naturale, vt eam ad generationem Deus mutet, expoſcit materiam primam, ex qua forma rei generandæ educenda eſt, ꝙ ſi ibi nulla virtute fiat præſens agens naturale hoſtiæ applicatum, non poterit eam corrumpere, in quo meritũ fidei diminueretur, cum videmus hoſtiam ab igne non comburi, quo fit, vt in inſtãti, in quo ex hoſtia ignis generandus eſſet, ſi ibi fuiſſet panis, Deus ſua virtute vel materiam primam, vel ſubſtantiam ignis producit ne meritum fidei diminuatur; quando ergo mutatione circa Euchariſtã facta, Euchariſtia non manet, neceſſario concedendum eſt, vel ibi creari a Deo materiam primam rei generandæ, vel aliquam ſubſtantiam incompletam produci, quæ illis nouis accidentibus afficiatur, aliter enim hoſtia quocunq; agente ſibi applicato maneret, nec corrumperetur, quia agens naturale non poteſt illa accidentia in alia ſeparata conuertere, nec in materiam primam aut aliquam hoſtiam; tum quia materia prima non habetur, niſi per relationem; tum etiam quia agens naturale illam neceſſario ſupponit in actione ſua, ſubſtãtia vero completa ab eo ibi produci non poteſt, quia vel educendo formam ex materia; & hoc nõ, quia non eſt ibi materia: vel producẽdo illam ſubſtantiam totam & totaliter, quod de agente naturali fieri non poteſt, quia materiam neceſſario ſupponit in agendo; ergo non poteſt ſubſtantiam totaliter producere ſecundum omnem ſui partem.

Quarto nota, ꝙ Euchariſtia nõ conſiſtit in ſola quantitate, ſed in alijs accidentibus neceſſario conſequentibus ſubſtantias cõuerſas, vnde ſi corruptis alijs accidentibus panis, quantitas a Deo conſeruaretur ſeparata, iam Euchariſtia non eſſet ibi ſecundum legẽ à Deo ſtatutam, qua ordinauit ibi non manere corpus Chriſti, niſi quamdiu maneret ſubſtantia panis naturaliter, quæ tamen non manet ſola quantitate panis manente, alijs accidentib. corruptis; vnde manente Euchariſtia, poteſt fieri circa eam quælibet alteratio, per quam nõ inducitur aliquid incompoſsibile pani, ſi maneret, vt frãctio, diuiſio, rarefactio, condenſatio, dũmodo non inducantur per eas quantitates repugnantes ſubſtantiæ panis iã conuerſæ, ſi eſſet ibi, per oppoſitum tranſmutatio corruptiua ſecundum qualitatem ſecundum illum gradum, ſecundum quem nõ poſſet ſtare cum pane, ſi maneret, non poteſt fieri manente Euchariſtia, vel ſaltem manente de facto.

Quinto nota, dici non poſſe, ꝙ ſolũ Chriſtus eſt ſub ſpeciebus panis & vini, quãdiu illæ ſũt cõueniens nutrimẽtum, ita ꝙ illis deſinentibus habere rationem conuenientis nutrimenti, deſinat ibi eſſe corpus Chriſti, & redeat ſubſtantia panis, vt voluit Innocẽtius vbi ſupra. Ratio eſt, quia ſubſtantia panis ſi redit, vel hoc eſt in vltimo inſtãti, in quo ibi generatur ſubſtantia noua; & hoc non, quia tunc ſimul eſſet ſubſtantia panis, & non eſſet; eſſet quidem, quia per ſe redit; non eſſet, quia in inſtanti, in quo generatur noua ſubſtantia, corrumpitur panis: vel redit ante illum alterum inſtans, & tunc accidenter ſequitur, quod non tamdiu

maneat

maneat Eucharistia, quamdiu manēt ſpecies non corruptæ, vel ꝙ ſimul manebit Euchariſt. & erit ibi ſubſtātia panis in corpore Chriſti, quorum quodlibet a veritate eſt alienū. Ex his ſequitur, ꝙ Euchariſtia manet dum manēt ſpecies, & non corrūpitur, etiamſi tūc non haberent rationem cōuenientis nutrimenti, quia manet ibi corpus Chriſti quamdiu maneret panis: at clarum eſt, panem manere etiamſi iſta alterentur, vt in cibo ſumi non poſſit conuenienter. His conſtitutis, ſit

Concluſio prima. Per mutationes quaſcumque, quibus ſtare poteſt Euchariſtia, non eſt neceſſarium redire ſubſtantiam. Probatur, quia illæ mutationes habent ſubiectum, ſeu paſſum, circa quod agens naturale poteſt in illud agere, & tranſmutare inducendo terminum, quem ipſum per alterationem poteſt inducere, quia potens in tranſmutationem, poteſt in terminum illius, ſi habet ſuſceptiuum non magis repugnans termino quam motui: ſed agens naturale in tranſmutationibus, in quibus manet Euchariſtia, poteſt in totum motum, & ſuſceptiuum non plus repugnat termino quam motui; ergo poteſt inducere terminum tranſmutationis in Euchariſtia ipſa manente, & conſequenter poteſt agere circa ipſam eamque tranſmutare, nulla redeunte ſubſtantia; Et ratio præciſa eſt, quia ibi habet ſubiectum aptum ad receptionem termini per alterationem indiuiſibilis, ſcilicet quantitatis, cui non magis repugnat vnus gradus qualitatis, ad quem poteſt eſſe tranſmutatio, quam alius imperfectior, ſecundum quem, & alios ſibi ſimiles, poteſt eſſe motus alterationis. Ex quibus minor patet, quia agens naturale circa Euchariſtiam, ea manente, poteſt inducere tanquam in aptum ſubiectum qualitates, quarum ipſum poteſt eſſe principiū; hinc eſt, ꝙ huiuſmodi alterationes poſſūt in ea ab ipſo fieri, per quas nō inducitur aliquid incompoſſibile pani, ſi maneret.

Secunda concluſio. Manente Euchariſtia nulla ſubſtantia de facto redit. Probatur, quia dum manet Euchariſtia, non eſt ibi ſubſtantia niſi ſubſtantia corporis Chriſti, accidentia etiam manent ſine ſubiecto; cum neutrum iſtorum eſſet verum, ſi ſubſtantia alia ibi rediret; ergo manēte Euchariſtia nulla ſubſtātia redit.

Tertia concluſio. Tranſmutatio corruptiua Euchariſtiæ nō requirit neceſſario ſubſtantiam aliquam redire, dum tamen manet eadem quantitas, quæ eſt tranſmutationis ſubiectum. Probatur, quia per aliquā tranſmutationem poteſt corrūpi Euchariſtia, per quā non eſt neceſſarium vt corrūpatur quantitas, corruptis.n. qualitatibus neceſſario conſequentibus ſubiectū, corrūpetur Euchariſtia: nec tñ neceſſe eſt tunc quantitatē panis corrumpi; ergo propter huiuſmodi trāſmutationē Euchariſtię corruptiuā non neceſſariū eſt redire ſubſtantiam quantitate manente, licet de facto redeat, quia tunc ēt de lege quátitas illa ſeparata corrūpitur eo puncto, quo Chriſtus ſub Euchariſtia eſſe deſinit. Hęc igitur conſequentia non eſt neceſſaria; corrūpitur Euchariſtia; ergo neceſſe eſt ibi aliquā ſubſtantiā redire, licet de facto redeat; quia illis qualitatibus corruptis, quę ad naturalē exiſtentiā panis, ſi ibi eſſet, eſſent neceſſariæ, corrūpitur Euchariſtia, nec tamen neceſſe eſt tunc corrūpi quantitatē, quæ ſub contrarijs, qualitatibus etiam conſeruari poteſt.

Quarta

Quarta concluſio. Quãtitas ſeparata in Euchariſtia nec eſt, nec poteſt eſſe ſubiectũ ſuſceptiuum formæ ſubſtantialis. Probatur primo, quia forma determinata ad aliqđ receptiuum, nullo modo aliud ſuſceptiuum alterius rationis perficeret, ſicut albedo, nec poteſt perficere Angelum, nec ſapientia lapidem, ſed forma ſubſtantialis determinatur ad materiam ſubſtantialem, vt ad proprium ſuſceptiuum, & nullo modo poteſt perficere dimenſionem de genere quantitatis. Secundo, forma de genere priori non poteſt perficere ſuſceptiuũ de genere poſteriori; ergo nec forma ſubſtantialis quãtitatem. Conſequentia eſt nota, quia quantitas eſt genere poſterior forma ſubſtantiali; Antecedens probatur, quia actus ſupponit ordinem originis potentiæ, in qua recipitur: ſed actus de genere priori, nec origine, nec perfectione ſupponit aliquid de genere poſteriori, quia ſicut genus præcedit genus, ita quodlibet generis prioris præcedit quodlibet generis poſterioris. Tertio, forma ſubſtantialis eſt talis actus, qui eſt natus per ſe vnum cõſtituere cum ſuo perfectibili per ſe, ſed non poteſt conſtituere vnum per ſe de genere quantitatis, quia eſt alterius generis, nec vnum de genere ſubſtantiæ cum quantitate, quia ex ſubſtantia & accidente non fit vnum per ſe; ergo, & vniuerſaliter ex ſubſtantia, & accidente non põt conſtitui vnum per ſe; ergo ſi ex quantitate, & forma vermis generaretur, vermis non eſſet vnum per ſe, nec vnum commune cũ alijs. Quarto, illud, qđ eſt eſsentialis ratio terminandi dependentiã alterius, non poteſt ab illo dependere, quia in dependentijs eſſentialibus non datur circulus: ſed forma ſubſtantialis eſt ratio eſſentialis terminandi dependentiam quantitatis ad ſubiectum; ergo non poteſt ab ea dependere.

Quinta concluſio. In tranſmutationibus, quæ non ſtant cum Euchariſtia, non redit ſola materia prima. Probatur, quia vel redit in altero inſtanti, quando generatur ibi noua ſubſtanſtantia, aut ante vltimum inſtans, nõ ante propter duo; tum quia manente Euchariſtia eſſet ibi ſubſtantia materiæ alia à materia corporis Chriſti, quod non tenet communis ſchola, imò eſt contra ſententiam communẽ Patrum, ſecũdum quam illa materia eſſet ſine forma, quod ſecundum S. Thomã eſt ſimpliciter impoſsibile, & ſecundum me, & omnes non eſt poſſibile ſine nouo miraculo, quod nõ eſt ponendum ſine neceſsitate. Si vero in inſtanti generationis redit materia, fruſtra ponitur adhoc redire, vt agens naturale agat, quia non generat niſi de ſubſtantia quanta, & maxime ſecundum tenentes materiam redire: Similiter non poteſt generare, niſi cũ illa generatione concomitetur corruptio, ſed tunc non corrumpet aliquã ſubſtantiam, quia illa non redit ſub forma ſubſtantiali corrumpenda, tũc enim ſimul faceret eam, & non haberet, quia in illo inſtãti corrumpitur.

Sexta concluſio. Improbabilis eſt illa ſententia, quæ affirmat, materiam annihilatam, vel conuerſam nõ poſſe redire, quia annihilata eſt, & cõuerſa. Prima pars probatur, eadẽ diſtantia eſt materię ad nihil ſequẽs annihilationẽ eius, & ad nihil præcedẽs creationem eius, ergo eadem potẽtia poteſt ſuper hanc diſtantiam & illã; ergo illa, quæ poteſt materiam creare, poteſt etiam eam annihilatam reparare. Item materia annihilata non

eſt

magis nihil quam ante creationem; ergo non magis concludit contradictionem ad eſſe q̃ prius; ergo ſicut prius potuit omnipotens eam creare cum eſſet nihil, ſimiliter & nunc poſt annihilationem. Secunda pars probatur, quia ratio, ob quam ait præfata ſententia, materiam conuerſam redire non poſſe, eſt quia adhuc oportebat materiã corporis Chriſti de ſe in ipſam cõuerti: ſed hæc ratio nulla eſt; ergo &cæt. Secundo probatur minor, quia corpus Chriſti naturaliter ſe habet per hoc, quod panis conuertitur in ipſum; è conuerſo poteſt panis cõuerſus redire eo modo, quo conuerſus eſt in ipſum, abſque hoc, quod corpus Chriſti aliter ſe haberet in ſe, quiá ſicut habendo in ſe entitatem poſt conuerſionem, non aliter ſe habet poſitiue, ita in non habendo, puta ſi rediret panis, vel eius materia, non aliter ſe haberet priuatiua; ſi ergo non redit materia ſiue annihilata, ſiue conuerſa, ratio non eſt, quia annihilata, vel conuerſa eſt, ſed illa, quam tertia concluſione diximus.

Septima cõcluſio. Quocunq; modo corrumpatur Euchariſtia, ſiue per alterationem, ſiue per motum in quantitate, redit de facto ſubſtantia, nõ quęcunque, ſed corrupta, cui illa accidentia, quæ de nouo fiunt, nata ſunt inhęrere: at hoc in inſtanti generationis, & immediate à Deo: prima pars probatur, quia Deus ſtatuit illas ſpecies eſſe ſine ſubiecto præciſo in Euchariſtia, & nõ alibi; ergo ſtatuit q̃ ceſſante Euchariſtia non ſint ſpecies ſine ſubiecto, & per conſequens in ipſo inſtanti corruptionis earum fit ibi aliqua ſubſtantia. Secunda pars probatur, quia ſi aliqua ſubſtantia redit, non alia quam illa, quæ poteſt illis accidentibus nouis affici, quia alia ſubſtantia non eſſet capax; ergo eſt ſubſtantia compoſita etiam veritnis. Tertia pars probatur, q̃ ſcilicet non redeat, niſi immediate à Deo; quia nullum aliud agens habet ad id virtutem actiuam ſufficientem; non ergo redit ſubſtantia compoſita dum accidentia Euchariſtiæ manent vt dicebat prima opinio, nec redit ſola materia ſiue per creationem, ſiue per reſolutionem, vt dicebat ſecunda opinio, quia hoc eſſet omnino ſuperfluum, vt diximus concluſio. tertia, cũ per materiã ſolam non poſſet magis ſaluari aliqua actio agentis naturalis; quã ſine ea; nec vt dicit tertia quãtitas eſt ſuſceptiuum formæ ſubſtantialis, ergo &c.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum dico, maiorem eſſe veram de illa tranſmutatione, in qua manet Euchariſtia, vt patet in ſecunda concluſione.

Ad ſecundum dico, maiorem eſſe veram, quando agens habet materiã ſibi proportionatam; vnde ſi nullam haberet, vt agat, eſt neceſſarium illã à Deo creari, ſi enim ſolum eſſet ignis, & nulla materia ad agendum ſibi proportionata, tunc neceſſe eſt, materiã ſibi ad agendum proportionatam creari. Nec eſt inconueniens, vt agens naturale agat in materiam à Deo creatam, in mundi enim primordio primæ actiones agentium naturalium non potuerunt fieri, niſi in materia à Deo creata. Nec inconueniens eſt, naturales actiones dependere á formali principio creato, vt ſunt naturales operationes hominis depẽdentes ab anima à Deo creata. Vnde falſa

eſt

eſt conſequentia; nec eſt verum, quod actio neceſſaria naturalis agentis, non poſſit dependere ab eo, quod contingenter cauſatum eſt, vt per duo exempla demonſtratum eſt.

Ad auctoritatem D. Auguſtini, dico, hoc eſſe verum, quando agens naturale habet in quo agat ſibi debite proportionatum, quale non eſt in tranſmutatione Euchariſtię, in qua fit augmentatio, & diminutio, rarefactio, condenſatio, & nouæ quantitatis inductio, priore deſtructa, iſtæ enim mutationes, hoc ratione non fiunt ſine omni miraculo.

Ad quartum dico, quod omnis illa mutatio, quæ fit manente Euchariſtia, ipſa manente, quoniam agens naturale habet ſubiectum ſibi proportionatum, fit ſine omni miraculo; non autem illa, in qua ipſa Euchariſtia non manet, nõ habens ſubiectum ſibi proportionatum, in quo agere poſſit.

Ad argumenta in principio Controuerſia poſita.

AD primum dico, quod vt dicit Scotus in quolib. & alibi, hæc auctoritas eſt Ariſtotelis, qui ſic ait: Actiones ſunt ſingularium; non autem dicit, ſuppoſitorum, quia vero hæc ſingularia non agunt, niſi ſint ſuppoſita, aut actualem exiſtentiam habeant in ſuppoſitis, ideo ſic communiter citatur, quoniam omnes actiones ſunt ſingularium, ſupplentium vicem ſuppoſitorum vt quod, formarum verò tum ſubſtantialium, tum accidentalium vt quo: accidentia vero Euchariſtiæ, hoc eſt, qualitates panis & vini, ante conſecrationem ſunt agentia vt quo, ſuppoſitum vero panis, & vini vt quod: facta vero conſecratione, deſinit ibi eſſe panis & vini ſuppoſitum, deſinente panis & vini ſubſtantia; ſed quia qualitates illæ, ſicut habent propriam actualem exiſtentiam in quantitate remanente, habent etiam proprias ſuas operationes, quæ non dependent eſſentialiter a ſuppoſito panis, & vini, vltimate eorum dependentiam terminãtis. Ideo dum virtute diuina permanet quantitas abſque ſubiecto, ipſa quantitas ſupplet vicem proprij quod ipſarum qualitatum Euchariſtiæ: ſunt igitur illæ actiones ipſarum qualitatũ vt quo, & quantitatis vt quod, ſupplentis vicem ſui proprij quod, non quod aliquid agat actiue ipſa quantitas, ſed in quantum per eam habent exiſtentiam actualem, & extenſionem, ſine qua extenſione & exiſtentia nullatenus agere poſſunt. Ad confirmationem, & auctoritatem Boetij, dico, vt Sotus tenet in primo Sent. diuina eſſentia habet propriam actualem exiſtentiam, aliam ab exiſtentia ſuppoſitorum, quæ per ſe, & primo eſt eſſentiæ, per ſe vero, & non primo ſuppoſitorum; & ſic habet rationem quo, & quod, vt eſt per ſe actu exiſtens, prior exiſtentia ſuppoſitorum, eſt quod; vt vero eſt communicabilis ſuppoſitis, qua quodlibet ſuppoſitũ eſt Deus, & qua agit, eſt quo ſeu qua: Et talis ratio quo, & quod illi ſoli eſſentiæ conuenit. Aliæ vero formæ, quia non poſſunt naturaliter actualem exiſtẽtiam habere ſine proprio ſubiecto, ſine virtute diuina vicem ſubiecti ſupplente, (præter animam rationalem, quæ ſeparata a corpore habet rationẽ quod, virtutes vero ab ipſa fluẽtes rationem quo, dum vero eſt ſuo ſubiecto vnita rationem quo) non poſſunt eſſe quo,

&

& quod; ideo omnes aliæ formæ ſingulares, præter illam ſupremam diuinam formam, dum ſunt actu in ſuis ſubiectis, non poſſunt eſſe ſimul quo, & quod, reſpectu ſuarum actionum, vt diuina eſſentia; & in creaturis non poteſt idem ſimul eſſe quod, & quo: Et ſic concedimus, in actionibus qualitatum Euchariſtiæ, aliud eſt quod, & aliud quo, vt iam dictũ eſt. Ad exemplum de anima rationali, cõcedimus, quod dum ipſa eſt principium quo, conſtitutiuum hominis, non poteſt eſſe homo, quia omne conſtitutum tam per ſe, quam per accidens diſtinguitur a ſuis conſtituentibus, & è conuerſo: ſed hoc exemplum non eſt ad propoſitum, quia æquiuocatur de quod, & quo actionis, ad quod, & quo conſtitutionis.

Ad ſecundum dico, quod eſt magna differentia inter accidentia ſeparata Euchariſtiæ reſpectu ſuarum operationum, & ſpecies intelligibiles, & charitatem, eorum ſubiectis ſeparatis, reſpectu ſuarum operationum, quia accidentia Euchariſtiæ ſunt principia totalia, & quandoq; partialia ſuarum actionum, quorum actiones non ſunt immanentes, ſed ad aliud ſubiectum ab eis ſeparatum tranſeuntes: vnde dum in aliud ſubiectum agunt, dum eſt eis debitè approximatum, agunt in illud, ſiue vt agẽtia totalia, ſiue partialia, quoad ſenſationes, & actus intelligẽdi, & volendi: ſpecies vero intelligibiles, & charitas ex natura ſua, nõ poſſunt agere niſi actione immanente; ideo impoſſibile eſt agere a ſuis proprijs ſubiectis ſeparatas: Nec ſunt totalia principia productionis actus intelligendi, & diligendi, ſed ſolum partialia, & eorum propria ſubiecta ſunt alia partialia principia cum eis concurrentia; Ideo eſt impoſſibile ab eis ſeparatas agere, in quibus, & cum quibus neceſſario agunt. Nec ſpecies eſt principium operandi, nec charitas, ſed intellectus, & voluntas ſunt principia operatiua, ſolum ſunt productiua actus intelligendi ſpecies, & actus diligendi charitas: intellectus vero actu ſuo operatur, ſic & voluntas. Vnde comparatio accidentium Euchariſtiæ ad ſpeciem intelligibilem, & charitatem, reſpectu ſuarum actionum, tripliciter deficit, & ideo non licet arguere a ſpecie, & charitate a ſuis ſubiectis ſeparatis, ad accidentia Euchariſtiæ a ſuis proprijs ſubiectis ſeparata.

Ad tertium, diſtinguo de inhærentia accidentis; vna eſt habitudinalis, alia vero actualis. Minor eſt vera de habitudinali inhærentia, non autem actuali, quæ ſemper remanet, ſeparatis actu a ſubiecto, licet illa actualis non remaneat. Idem ad confirmationem dicendum eſt, quod illa actualis deſtruitur ſeparatis accidentibus a ſubiecto, non autem illa habitualis, ſeu aptitudinalis.

Finis Controuerſiæ Vndecimæ.

CONTROVERSIA DVODECIMA.

De Beatitudine.

Vtrum beatitudo per ſe conſiſtat in operatione intellectus, vel voluntatis.

QVod in operatione intellectus conſiſtat probatur multipliciter Primo, quia Ariſt. 10. Eth. c. 1. ex intẽtione probat, ſubſtantiarum abſtractarum felicitatem in ſpeculatione conſiſtere, ex quo concludit, etiam in nobis felicitatem noſtram in ſpeculatiõne ſitam eſſe, quia magis ſimiles illis propter hoc efficimur: Cui ſententiæ fauet Auguſt. 1. de Trinit. c. penult. vbi ait, viſionem Dei eſſe totam noſtram mercedem; ergo ex Ariſtotele & Auguſtino beatitudo noſtra vt intelligẽtiarum, in actu intellectus cõſiſtit, ſpeculatio. n. & viſio ad intellectum ſpectant. Et confirmatur, quia Chriſtus Dominus Ioan. 17. dicit; Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te. Et Ioan. 14. Domine, oſtẽde nobis Patrem, & ſufficit nobis: cognoſcere vero & oſtendere ad intellectum pertinent.

Secundo. Beatitudo non conſiſtit in actu voluntatis; ergo conſiſtit in actu intellectus. Conſequentia tenet, quia non eſt in homine alia operatio, cui ratio beatificæ operationis competat; Antecedens probo, quia beatitudo vel eſt finis vltimus extra, qui eſt beatitudo obiectiua, quam res beatificabilis per operationem ſuam attingit; aut finis vltimus intra, qui beatitudo formalis dicitur, eſtq; illa operatio, quæ fini vltimo extra primo coniungit: ſed actus voluntatis neutro modo eſt finis vltimus; ergo nec beatitudo obiectiua, vel formalis, conſiſtit in voluntate, vel eſt actus eius. Conſequentia eſt manifeſta; maior vero inde patet, quia beatitudo eſt vltimus finis creaturæ intellectualis, nec alius finis prçter illos duos excogitari poteſt, qui beatitudo ſit. Minor autem ſic oſtenditur quoad primam partem, quæ aſſerit, quòd actus voluntatis non ſit finis vltimus extra; tum quia finis vltimus extra, nõ eſt ordinabilis ad alium finem: at omne velle voluntatis creatæ eſt ordinabile ad finem, ordinatur enim ad obiectum, quod eſt finis voluntatis; tum etiam quia finis vltimus extra; eſt ſummum obiectum propter ſe volendum, actus vero voluntatis non eſt ſummum bonum; & tandem quia finis extra, eſt primum volitum, ratione cuius, & propter quod cætera ſunt volibilia: at omne velle voluntatis nõ poteſt eſſe primum volitum, quia neceſſario ſupponit aliud a ſe eſſe primum volitum, ſcilicet obiectum ipſius velle, quod ipſo velle eſt volitum, vniuerſaliter enim in intellectu, & voluntate actus reflexus præſupponit actum rectum, terminatum ad obiectum actu recto volitum, actus enim, quo intelligo me intel-

telligere hominem, præſupponit actum intelligendi, quo homo intelligitur. Secunda pars huius minoris probatur, quia finis qui, ſeu beatitudo formalis, ſeu operatio per ſe coniungens fini exteriori, eſt illa, per quam primo fit aſſequutio finis vltimi exterioris: ſed actus voluntatis non eſt huiuſmodi; igitur actus voluntatis non eſt operatio per ſe coniungens fini exteriori, & conſequenter non eſt beatitudo formalis ſeu finis vltimus intra. Probatur minor, quia in voluntate ſuo actus conſiderari poſſunt; primus eſt actus deſiderij, quo finis deſideratur, qui neceſſario antecedit aſſecutionem finis, deſiderium enim eſt reſpectu rei non habitæ & poſſeſſæ, cum ſit quidam motus ad rem non habitam: alius actus voluntatis eſt quædam eius quietatio in fine: ſed per nullum iſtorum actuum aſſequitur voluntas finem; ergo nullus actus voluntatis eſt operatio per ſe coniungens fini, & per conſequens nec beatitudo formalis. Probo minorem, in primis per actum deſiderij non fit finis aſſecutio, quia cum homo illum actum habet, caret fine, ſi quidem deſiderium eſt rei non habitæ & poſſeſſæ; nec fit aſſequutio per quietationem, quia hæc aſſequutionem finis ſubſequitur; ergo per illam finis non obtinetur, ſed per aliquod prius, quo habito voluntas quieſcit; per illud ergo, quod facit voluntatem ſic ſe habere ad finem, vt in illo quietetur, fit finis vltima aſſequutio: ſed talis eſt viſionis actus, quia per illam fit quaſi quidam contactus Dei ad intellectum, cum cognitum ſit in cognoſcente; ergo viſio eſt vltima finis aſſecutio, ac conſequenter in actu intellectus conſiſtit beatitudo formalis intellectualis creaturæ.

In hac Controuerſia ſic procedam. Primo inquiram, an beatitudo per ſe conſiſtat in operatione. Secundo, an intellectus ſit nobilior potentia quam voluntas. Tertio, an beatitudo conſiſtat in pluribus operationibus ſimul. Quarto, de quæſito principali. Quinto, an beatitudo ſimpliciter conſiſtat in actu, qui eſt fruitio. Sexto, an beatitudo ſit ex ſe ipſa formaliter perpetua & neceſſaria. Septimo, an ſecuritas ſit de eſſentia beatitudinis. Octauo, an gaudium de obiecto beatifico ſit de eſſentia, vel pertineat ad eſſentiam beatitudinis. Vltimo ad argumenta in principio Controuerſiæ poſita.

ARTICVLVS I.

An beatitudo per ſe conſiſtat in operatione.

PArs negatiua probatur primo, quia beatitudo eſt finis creaturæ intellectualis; ergo non conſiſtit in operatione. Antecedens eſt notum; Conſequentia probatur, quia finis eſt nobilior ijs, quæ ſunt ad finem: ſed operatio non eſt nobilior ſubſtantia intellectuali, cuius eſt, cum hæc ſit ſubſtantia, illa vero accidens: accidens vero non eſt nobilior ſubſtantia, ſed è contra; ergo operatio non poteſt eſſe creaturæ intellectualis finis, & per conſequens nec beatitudo eius.

Secundo. Beatitudo creaturæ conſiſtit formaliter in coniunctione eius vltimata & perfecta ad ſummum bonum: ſed talis coniunctio non eſt operatio, ſed relatio; ergo non conſiſtit beatitudo creaturæ in operatione, ſed in relatione. Et confirmatur, quia ſi in operatione conſiſteret, & non in

illa relatione ad obiectum, quæ in ipſa operatione fundatur, ſequeretur, quòd cùm ipſa operatio ſit prior illa relatione ad obiectum beatificum, poſſet ſine ea remanere, & eſſe beatifica ſine tali relatione, qđ tamē videtur cōtradictionem inuoluere, eſſet enim beatitudo, & nō in obiecto beatifico.

Tertio. Nullum agens eſt perfectius eo, quod per actionem ſuam aliquid producit: operans autem eſt aliquo modo cauſa ſuæ operationis productiua; ergo non eſt ſimpliciter perfectior per operationem: ſed beatus eſt ſimpliciter perfectus per beatitudinem; ergo beatitudo non conſiſtit in operatione. Probatur maior huius rationis, quia effectus non eſt ſimpliciter perfectio ipſius agentis; Et confirmatur, quia beatus non eſt cauſa ſuæ beatitudinis effectiua, quia nunc beatificaret ſe, ſed eſt cauſa effectiua ſuæ operationis; ergo beatitudo creaturæ non conſiſtit in operatione.

Quarto. Beatitudo eſt nobiliſſima creaturæ rationalis perfectio: ſed habitus eſt perfectio ſimpliciter actu nobilior; ergo potius in habitu quam in actu conſiſtit beatitudo. Conſequentia eſt nota cum maiori; minor oſtenditur, tum quia ſecundum Ariſtotelem 5. Ethic. c. 1. bonum diuturnius eſt melius: habitus eſt bonum diuturnius ſeu permanentius quam actus, quia habitus eſt de difficili mobilis, actus vero ſtatim tranſit; tum quia habitus eſt aliqua cauſa actus, alioquin nec facilius, nec perfectius ageret habens habitum quam non habens: ſed non eſt cauſa tantum effectiua, & nō vniuoca; ergo æquiuoca, & per cōſequens nobilior ſuo effectu.

Quæſtionem iſtam diſputant Doctores in 4. diſt. 49. & Scotus cum eis, D. Thomas etiam ibidem, & etiam in 12. q. 3. art. 1. nec eſt inter eos aliqua diſcordia, excepto Henrico, quol. 13. q. 12. aſſerente, beatitudinem immediatius perficere eſſentiam naturæ intellectualis, quam potentiam; quia (inquit) beatitudo conſiſtit in illapſu Dei ad creaturam: ſed prius Deus illabitur eſſentiæ rei quam potentijs eius; ergo beatitudo potius & principalius perficit eſſentiam quam potentiam. Conſequentia tenet; Minor probatur, quia illud primo beatificatur & immediate, cui primo & immediate Deus, qui eſt obiectum beatificum, illabitur, in illapſu enim Dei ad creaturam beatitudo conſiſtit: ſed illabitur primo & immediatius eſſentiæ quam potentiæ, quia eſt illa prior & principalior; ergo ipſa primo per beatitudinem perficitur.

Secūdo, gratia & gloria, quæ eſt beatitudo, idem perfectibile primum immediate reſpiciunt, quia gratia eſt diſpoſitio ad gloriam, vel gloria non eſt niſi gratia conſummata: ſed gratia primo reſpicit eſſentiam, & eam perficit, quia prius eſt eſſe gratum quam opera gratioſa operari; ergo beatitudo in eſſentia animæ conſiſtit.

Tertio, ſi gloria primo & immediate perficeret potentiam, ſequeretur, quòd creatura per accidens beatificaretur, mediante. ſ. potentia, quæ eſt accidens; & ſi ponatur potentia re ipſa diſiuncta a natura, poſſet dici potentiam ab ea ſeparari, & eſſe per ſe, & tunc poſſet beatificari, quod videtur maximum inconueniens.

Quarto, illud, quod immediatius & primo exit a Deo per creationem, & eſt nobilius alio, immediatius reducitur ad ipſum & perficitur perfectione nobiliſſima, quæ eſt ipſa beatitudo: ſed

ſed eſſentia eſt huiuſmodi,& non potẽtia,vt patet;igitur immediatius perficitur per beatitudinem quã potẽtia.

Quinto,beatitudo eſt per illapſum obiecti beatifici in natura beatificabilem:ſed iſte illapſus potius eſt in eſſentia, quam in potentia, quia ex illapſu in eſſentia redũdat & deriuatur in potentias, non è conuerſo; igitur in illo conſiſtit beatitudo. Vel aliter, & redit in idem;in eſſentia principalius habetur Deus, qui eſt beatitudo per eſſentiam quã in potentijs, quia eſſentiam quodammodo perficit per ſuã eſſentiam, ſ. per illapſum, potentias vero nõniſi per operationes terminatas ad ipſam eſſentiã ſub ratione veri & boni; perficit autem principalius quod per ſe perficit ſub propria rõne,quam qđ perficitur ſub ratione attributali.

His rationibus & alijs probat Henricus, beatitudinẽ immediatius perficere eſſentiã quam potẽtiam, in quo diſſentit ab alijs Doctoribus, qui oẽs affirmant,beatitudinem formalẽ,quę in operatione ſita eſt, immediatius perficere potẽtiam quam eſſentiam, neq; conſiſtere beatitudinem in illapſu Dei in eſſentiam creaturæ beatificabilis,ſed in operatione, quia immediate creatura ei coniungitur.

Pro huius quæſtionis intelligentia, in qua duo diſcutienda ſunt, alterum an beatitudo conſiſtat in operatione; alterum vero an immediatius perficiat eſſentiam quam potentiam. Primo notãdum eſt, quid nomine beatitudinis importetur, ne noĩs ignorantia hallucinari contingat. Apud Philoſophos (inquit Scotus vbi ſup.in ſolut. quęſtionis primę art.2.) loquentes de beatitudine, hoc ſupponitur tãquam notum, ꝙ beatitudo eſt bonum ſufficiens excludens imperfectionem ſeu diminutionem, eſt bonum vltimatũ excludens tendentiam & ordinationem ad aliud completius bonum, eſt bonum, quo habito & poſſeſſo, bene eſt habenti,vel omnia coniungendo, eſt bonum ſufficiens,perfectũ,& vltimatum, quo habito cõplete, bene eſt habenti. Et aduerte, ꝙ licet ſufficientia,perfectio,cõpletio,& bonitas poſſint pertinere ad entitatem primã rei, vel ſecũdam,poſſintq; includere pertinentia ad vtramq; entitatem,cęterũ magis ex vi ſuæ ſignificationis dicunt pertinentia ad entitatem ſecundam, quam ad primam;qđ ſigillatim oſtenditur,ſufficiẽs enim,eo quod alicui eſt ſufficiens, videtur ſupponere rem,cui ſufficit: completio etiã complet illud, quod præcedit, qđ ſine eo eſſet quaſi vacuum,ſeu non plenum: perfectum ẽt excludit a ſe ſuppoſita, defectum, qui eſt carentia eius, quod natum eſt ineſſe rei, quæ perficitur: bene etiam eſſe non competit niſi rei iam exiſtenti,quod competit per aliud ei ſuperadditum.Quocirca omnia prædicta magis pertinent ad perfectionem ſecundam rei quam ad primã, quod ex eo confirmatur,quia vltimate non perficitur res, niſi per coniunctionem ſui cum perfectiuo extrinſeco vltimato, quando ſic nata eſt res perfici: at iſta coniunctio fit per perfectionẽ ſecundam rei.ſ. per operationem; ergo illa prædicta ad beatitudinem pertinẽtia, magis perfectionem ſecundam rei reſpiciunt quã primã,quæ eſt rei eſſentia & ſubſtantia.Ex ijs colligitur,quod beatitudo eſt perfectio ſecunda beati,immediate coniungens ipſum obiecto extrinſeco perfectiuo ac nobiliſſimo, quod eſt vltimus finis eius, in quem vltimate ordinatur.

Secundo obſerua, ꝙ beatitudo ex ratione

ratione ſua dicit finem, eſt enim finis, & vltimum bonum ipſius beati, finis autem non tantum dicit vltimum, ſed quod illud vltimum ſit bonum, ex Ariſtotele ſecundo Phyſ. Ex quo infertur, quod finis dicit aliquid appetibile bonum, quia bonum eſt, quod omnia appetunt, ſed non dicit quodcumque appetibile, ſed propter ſe appetibile, & propter quod alia appetuntur, vt media ad ipſum, ſunt enim appetibilia propter finem, ac conſequenter nō propter ſe, finis vero propter ſe eſt appetendus; ſi autem eſt vltimus finis ſimpliciter eſt illud bonum, quod ex natura ſua eſt ſumme appetēdum, & per conſequens nō propter aliud, quia iam nō eſſet vltimus finis, ſed propter ſe ipſum, & omnia alia propter eum. Dixi, ex natura ſua, quia ex defectu vel abuſu potentiæ appetentis poteſt contingere, ꝙ talis finis nō ſumme & per ſe appetatur, imò magis aliquid aliud, ad quod potentia inordinate appetens ipſum ordinat, ſicut patet de voluntatibus peccatorum, vtentium fruendis, & fruentium vtendis. Ex imperfectione etiam potētiæ prouenire poteſt, vt non omnia appetantur propter ipſum, vt patet de appetitu ſenſitiuo, qui appetit bonum ſenſibile, non referendo in aliud bonum, ſed ſtando in ipſo, quia non poteſt in aliud bonū illud referre, hoc.n. ſolum potentię immateriali cōuenit: ſed finis duplex eſt, ex 2. Phyſ. ſ. finis cuius gratia aliquid fit, & finis quo; finis cuius eſt finis extrinſecus, qui propter ſe appetitur ratione bonitatis in ipſo exiſtentis; finis vero quo, eſt finis intrinſecus, eſtq; aliqua perfectio rei appetentis finē gratia cuius, quo ei coniungitur immediate potētia, & hic finis quo, eſt propter finem cuius, quia ad ipſum ordinatur. Quocirca finis quo, non eſt vltimus finis ſimpliciter, ſiquidem in alium finē ordinatur. ſ. in finem gratia cuius. Ex ijs collige, quod ſicut duplex eſt finis, ita duplex eſt beatitudo, quæ rationē finis obtinet: Vna eſt extrinſeca & obiectiua, quæ eſt finis cuius, ſimpliciter vltimus, & optimus in toto genere entis, circa quem verſari debet creatura intellectualis, quantum ad ſuas potentias ſuperiores & optimas, in quibus ab inferioribus creaturis diſtinguitur; & hæc beatitudo eſt Deus ipſe ſuper omnia benedictus, qui eſt obiectum beatificans creaturam. Alius eſt finis creaturæ formalis, & intrinſecè ſibi inhærens, & formaliter perficiens ipſam, quo vltimate, & complete, modo ſibi poſſibili attingit obiectum beatificum, quod eſt Deus, & finis vltimus gratia cuius, ad quem finis ille intrinſecus, vt diximus, ordinatur & tendit, & per ipſum creatura intellectualis vltimate quieſcit in fine vltimo extrinſeco, qui eſt obiectum beatificum.

Tertio obſerua ex eodē Scoto vbi ſupra, quod in entibus eſt aliqua perfectio prima, & aliqua ſecunda, vel quaſi ſecunda: Prima eſt, quādo nihil deficit ad primum eſſe rei pertinens, ſeu ad eſſe eſſentiale: Secunda vero, quando nihil deficit ad eſſe ſecundū. Hæc autem perfectio ſecunda eſt in duplici differentia: quædam eſt intrinſeca, quæ tamen non coniungit rem cum perfectiuo extrinſeco: quædam vero ita eſt intrinſeca, ꝙ in hoc perficit, quia coniungit rem, cuius eſt, cum perfectiuo intrinſeco; nec mirū, quod aliquid perficiatur in aliquo extrinſeco, quia attingendo extrinſecum, & præcipue ſi eſt perfectius ſe, habet vlteriorem perfectionem quam poſſet

habere

habere in ſe, & ad ſe, quo pacto ignobiliora perficiũtur in nobilioribus, vel ex coniunctione ad ea, non quidē eſſendo illa realiter, nec habendo illa formaliter inhęrentia, ſed attingendo illa modo ſibi poſſibili. Ex quo infertur, ꝙ ea res, cuius appetitus eſt ad aliquid ignobilius ſe, non perficitur ſimpliciter in extrinſeco, niſi ſecundum quid; ſi vero appetitus rei ſit ad aliquid nobilius, & præcipue ad nobiliſſimũ ens, tunc per cõiunctionem ad ipſum maxime perficitur; cum vero in perfectibilibus ac perfectionibus non ſit in infinitum progrediēdum, neceſſe eſt deuenire ad aliquam naturā ſupremā perfectibilem, & ad aliquid ſupremũ perficiens: talis natura perfectibilis ſuprema in hoc eſt natura quælibet creata intellectualis, quæ perfectibilis eſt per attingentiā ſupremi perfectiui, quod quidē attingit per propriam operationem intellectus & volũtatis, in quo conſiſtit eius perfectio vltima ſecunda: ſed quãuis in ſubſtantijs perfectio prima ſit ſimpliciter nobilior quacumq; perfectione ſecunda intrinſeca, tamen nõ eſt vltimata perfectio, quia ea habita, adhuc expectatur & appetitur vlterior perfectio, quæ eſt ſecunda, quæ quatenus coniungit immediatius perfectiori ac nobiliori, eſt quodāmodo appetibilior perfectione prima, præſertim in natura intellectuali, cuius voluntas amat aliquid nobilius ſe, & plus quam naturam illius, cuius eſt, ac proinde coniungit appetibiliori & in ſe, & ſibi, quam ſit natura eius, cuius eſt; voluntas enim diligit Deum dilectione ordinata pluſquam ſe ipſam, qua vltimate cum Deo coniungitur.

Quarto obſerua, Deũ quatuor modis illabi creaturę. Primo per intimam pręſentialitatem abſolute, ſic illabitur cunctis creaturis, dãdo eis eſſe, quibus eſt intime præſens per ſuam ſubſtantiam & eſſentiã; & hic illapſus dicitur generalis, quia ad omnem creaturā ſe extendit. Secundo illabitur creaturæ per gratiam, conferendo illi gratiā: & ſic iuſtis illabitur. Tertio illabitur per gloriam, eam creaturę cõmunicando; quo modo ſolis beatis illabitur vt obiectum beatificans eos per ſui viſionē & dilectionem, quas ipſi circa Deum eliciũt, habitibus ſupranaturalibus adiuti. Quarto illabitur Deus creaturæ per vnionē hypoſtaticā, qua rōne eſt vnitus ſoli humanitati aſſumptę; cum aũt noſtra beatitudo obiectiua ſit Deus ipſe, & principalior quā formalis noſtra beatitudo, inquit Henricus, cõſiſtit in illapſu Dei immediato in eſſentiā aīæ, & non in potentiam niſi mediate.

Sed hæc ſnīa Hērici, qua aſſerit beatitudinē immediatius perficere eſſentiam, quam potentiam, põt habere duplicem ſenſum ſeu intellectũ: Primus eſt, ſuppoſito ꝙ per beatitudinē alia ſit perfectio eſſentiæ, alia vero potentiæ; quæram, quęnam illarũ ſit principalior beatitudo, & in hoc ſenſu videtur Hēricus ſentire, ꝙ illapſus ille Dei, qui eſt in eſſentiam vt eſſentia eſt, qui quodāmodo eſt prior operatione, quę eſt perfectio potentię, ſit principaliter beatitudo. Secundus ſenſus eſt, ꝙ ponendo beatitudinē eſſe eandem perfectionem, & vnicā eſſentiæ & potētię, quæram, an illa vnica perfectio immediatius perficiat eſſentiam quā potentiam? in primo intellectu ſit cõparatio duarum perfectionũ perficientiũ eſſentiam & potentiã; & quæritur, quæ illarum ſit principalior, vt in ea conſiſtat beatitudo? in ſecundo ſit comparatio eiuſdem perfectionis ad duo ſu-

ſceptiua; & quæritur, quod illorum principalius perficiatur illa perfectione;& cum ſecluſa potẽtia,eſſentia nulla ratione poſsit recipere beatitudinẽ; bene tamen è contra, ideo principalius recipit potẽtia beatitudinem quã eſſentia,imo immediatum ac propriũ ſuſceptiuum ac præciſum beatitudinis formalis eſt ſola potentia. His ita conſtitutis, ſit

Concluſio prima. Inter omnia appetibilia à natura intellectuali eſt aliquid eſſentialiter ſimpliciter ſupremum, quod vere eſt infinitum bonũ. Prima huius concluſionis pars probatur, quia vel eſt ordo eſſentialis inter appetibilia,vel accidentalis: ſed quouis modo ſit,neceſſario eſt deueniendum ad aliquod ſupremum volibile ſimpliciter;ergo inter omnia appetibilia à natura intellectuali creata datur aliquid eſſentialiter ſimpliciter ſupremum. Probo antecedens, nam ſi eſt ordo eſſentialis,ſicut in cauſis efficientibus, propter ordinem eſſentialẽ deueniendum eſt ad primum efficiens, ita in appetibilibus propter eundem ordinem neceſſe eſt deuenire ad aliquod ſimpliciter ſupremum, aut erit proceſſus in infinitum,quod tota natura abhorret.Si vero eſt ordo accidentalis,idem concluditur, tum quia quodlibet volibile & appetibile ſignatũ eſſet eſſentialiter ſupremũ, quia ex natura ſua non eſſet ad aliud referibile, quia nihil eſſentialiter eſſet eo ſuperius,nec perfectius,quia ſi haberet aliquod perfectius ſe, eſſet iam inter ea ordo eſſentialis; tum etiam quia impoſsibile eſt, ꝙ ſit ordo appetibilium, vel aliquorum accidentaliter ſubordinatorum, niſi omnia iſta dependeant ab vno ſupremo, à quo ordo iſte accidentalis dependeat, omne enim per accidens reducitur ad aliquid, quod per ſe eſt tale; ſicut dato, ꝙ in cauſis non ſit ordo & eſſentialis,adhuc oportet eſſe vnam ſupremam cauſam, à qua omnes aliæ dependeant, vt docet Scotus in 1.diſtinct.2. quæſt.2.ergo ſi appetibilia ſunt per accidens ordinata, quod tamen eſt falſum, adhuc dari debet vnum ſupremum appetibile,quod per ſe & eſſentialiter ſit tale, à quo omnia alia per accidens ordinata dependeant.Secunda pars concluſionis,ſcilicet ꝙ tale ſupremum appetibile ſit infinitum,nam cuicunq; non repugnat infinitas,illud non eſt ſupremum niſi ſit infinitũ formaliter, quia quocunque dato finito, infinitum eſt ſuperius: ſed appetibili & volibili ſecundum ſe non repugnat infinitas;ergo non eſt ſimpliciter ſupremum, niſi ſit infinitum. Probo minorem, quia appetibile vel volibile ſecundum ſe, vel eſt perfectio ſimpliciter;vel concomitatur conuertibiliter aliquam perfectionem ſimpliciter, quam importat,quia conuenit toti enti, ſicut & ratio boni,& quodcumq; tale eſt perfectio ſimpliciter;ſed perfectioni ſimpliciter non repugnet infinitas, nam ſi repugnet infinitas in aliquo, puta in ente infinito, eſſet ſimpliciter melior modo ipſa quã ipſa, & ſic melior eſſet Deo non eſſe ſapientem quam ſapientem,& non appetibilem quam appetibilem,quod eſt contra rationẽ perfectionis ſimpliciter; ergo appetibili vel volibili nõ repugnat infinitas; ergo ſupremum volibile eſt infinitum, quia in nullo alio infinitas hæc reperiri poteſt;ſi autem non repugnat eſſe infinitum;ergo eſt, quia in æternis idem eſt poſſe & eſſe. Vel aliter ſi aliquid appetibile vel volibile poteſt eſſe infinitum, & infinitum non poteſt exce-

excedi; ergo aliquid poteſt eſſe volibile ſupremum ſimpliciter: ſi autem poteſt eſſe; ergo eſt, quia ſi nõ eſſet, & poſſet eſſe, non poſſet eſſe, niſi ab alio in eſſentia & natura, & ita nõ eſſet ſimpliciter perfectum & ſupremum in aliqua perfectione ſimpliciter, ſed illud, à quo eſſet, rationem ſupremi haberet.

Secunda concluſio. Supremum appetibile vel volibile eſt illud ſolum, quod a qualibet natura intellectuali ſimpliciter propter ſe eſt volendũ; illud aũt dicitur ꝑꝑ ſe volendum, cui ex propria natura repugnat eſſe volendũ propter aliud, & ordinari ad aliud. Probatur concluſio, ſupremum volibile eſt obiectum volibile a quacunq; natura intellectuali, & hoc per voluntatem; ergo illud debet eſſe propter ſe. Probatur conſequentia, quia inter volibilia aliquid eſt ꝓpter ſe volendum, ne ſit proceſſus in infinitum: nullumq; erit ſupremum, ſi quodlibet eſt propter aliud volendum; ergo ſi aliquid eſt ſimpliciter ſupremum volendum, illud eſt ſimpliciter propter ſe volendum; ergo ſolum ſupremum volibile eſt propter ſe volendum à qualibet voluntate, cuius eſt obiectum, & cætera propter ipſum, ſi ordinate velit: hoc autem ſupremũ volibile vult quælibet natura intellectualis ſibi, q̃a ex coniunctione ad ipſum perficitur, licet & ſe, & ipſam perfectionẽ, quam recipit ex tali coniunctione, ordinate volendo velit propter ipſum volibile propter ſe appetendum, quod eſt ſupremum volibile et ſupremum bonũ.

Tertia concluſio. Nulla natura intellectualis vltimate perficitur, niſi habendo ſupremum appetibile, & hoc perfecte ſecundum modum ſibi poſsibilem habendi illud. Probatur concluſio, quia natura intellectualis nata eſt vltimate & maxime perfici in illo ſolo obiecto, quod eſt ſibi propter ſe volendum: ſed tale obiectum eſt ſupremum volibile & appetibile, ex præcedenti concluſione; ergo non poteſt vltimate & complete perfici, niſi in ſupremo appetibili habito & poſſeſſo; modo, quo eſt poſsibile ab eo haberi, quia eo non habito, manet natura volitiua & imperfecta, & inquieta, & minime ſatiata. Et confirmatur, quia in habentibus appetitum, ſiue animalem, ſiue etiam naturalem, non habetur vltimata perfectio, niſi habito eo, quod tali appetitu appetitur propter ſe; vnde graue imperfectionem aliquam habet extra centrum, & appetitus ſenſitiuus carens ſummo conueniente, manet etiam inquiete huius modi appetitus, non obtento obiecto, quod ſumme appetitur; & quãuis res appetentes primam perfectionem habent, quę ad eorum eſſe eſſentiale pertinet, abſq; coniunctione cum appetibili extrinſeco, quod propter ſe appetunt, carent tamen ſecunda, quam habent ex coniunctione ad primam, de qua notab. ſecundo diximus: pręcipuè autem hoc cernitur in naturis intellectualibus, quæ ſupremo appetibili appetunt coniungi, quarum coniunctio fit per intellectum & voluntatem, intelligendo & amando bonum appetibileq; ſupremum, quibus operationibus illud poſsident modo poſsibili ab eis haberi & poſsideri, in quo vltimate & cõplete quieſcunt, & ſatiantur.

Quarta concluſio. Beatitudo formalis naturæ intellectualis cõſiſtit in operatione & actu ſecũdo, quocirca obiectũ beatificũ, quod eſt ſupremũ appetibile, ac ſummũ bonũ operatur. Probatur, q̃a nulla ꝑfectio intrinſeca bea-

ti eſt beatitudo, niſi pro quãto imme-diate coniũgit perfectiuo extrinſeco, vel quaſi extrinſeco, quod eſt ſupremum appetibile propter ſe volẽdum, & obiectum beatificum: ſed immedia tiſſimum coniungens naturam intellectualem cum obiecto extrinſeco, vel quaſi extrinſeco, eſt operatio; igitur operatio eſt beatitudo intrinſeca & formalis beati, ac vltima eius perfectio, cum qua ſumme ſibi bene eſt, quando per eam ſumme perfectiuo coniungitur. Conſequentia eſt bona; maior probatur, quia non poteſt alicui vltimate & cõplete bene eſſe, niſi habendo illud, quod eſt ſumme volendum, quod eſt perfectiuum extrinſecum, vel quaſi extrinſecum, vt puta obiectum beatificum. Dixi, quaſi extrinſecum, pro Deo, in quo obiectum beatificum eſt idem cum ipſo beato, ſcilicet Deo. Minor argumenti oſtenditur, quia nec eſſentia, nec potentia illi extrinſeco perfectiuo coniungitur, niſi per operationem, quæ eſt talis perfectio intrinſeca, quę tẽdit per ſe in obiectum immediate, etiam excludendo quamcumque formam abſolutam mediam. Concluſio hæc intelligitur de beatitudine formali, quæ eſt finis intrinſecus creaturæ intellectualis, ſeu finis quo, & gloria, qua intrinſece perficitur, nam beatitudo obiectiua, quę eſt finis extrinſecus, & gratia cuius, & ĩ quo vltimate quieſcit natura intellectualis tanquam in appetibili ſupremo propter ſe volendo, eſt ipſe Deus benedictus, qui eſt obiectum beatificum, beatificans omnes vt obiectum. Hæc noſtra Concluſio probatur ex Ariſtotele primo Ethico. c. 8. & 9. vbi ait, quod beatitudo ſeu felicitas eſt operatio optima. Et 10. Ethic. c. 10. ſpecificans in qua operatione beatitudo conſiſtat, ait, Deos omnes feliciſſimos eſſe arbitrati ſunt, quia ſemper viuunt, & non dormiũt; ergo operantur; quare inquit, Dei operatio à beatitudine differens ſpeculatiua nunquam erit. Et 12. Metaph. cap. 6. loquens de intelligere diuino, ſi non intelligat, (inquit) quid vnquã erit inſigne ei & venerabile? Sed ſe habet quemadmodũ vt ſit dormiens. Et 9. Metaph. cap. 7. concludit, felicitatem in operatione conſiſtere. D. etiam Auguſtinus 1. de Doctrina Chriſtiana, cap. 6. ait, ſumma merces eſt, vt ipſo fruamur, ſcilicet Deus: ſumma autem merces eſt beatitudo, ipsũ vero perfrui eſt operatio; igitur, &c. Et ſane ita eſt, quia beatitudo formalis conſiſtit in illo, per quod vltimate & actualiter attingitur optimum creaturę intellectualis, quod eſt obiectum beatificum: ſed hoc fit per actum ſecundum, & operationem; ergo beatitudo formalis naturæ intellectualis in operatione conſiſtit. Et confirmatur, quia beatitudo formalis naturę intellectualis creatæ, vel eſt ſubſtãtia eius, vel põa, vel habitus, vel operatio, vel paſſio conſequẽs operatione, q̃ eſt delectatio: Sed non eſt ſubſtantia, tum quia ſoli Deo competit eſſe beatum per ſuam eſſentiam, tum etiam quia ſemper à principio ſui eſſe eſſet beata, quia habet ſuã eſſentiam, nec poſſet eſſe miſera, durante ſuo eſſe. Nec eſt potentia ipſa, quia manente potẽtia, maneret beatitudo, nec ipſa potentia manente poteſt eſſe miſera creatura, quia vel potentia eſt eadem cũ ſubſtantia, vel ſi non eſt eadem, non tamen poteſt eſſe miſera ſine ea. Nec conſiſtit in habitu beatitudo, nec in ſpecie, tum quia per hęc non attingitur immediate, nec vltimate obiectũ

beati-

beatificum ſine operatione, tum etiã, quia in iſtis non diſtinguitur non beatus, puta dormiens, à beato, ſicut nec in eſſentia & potentia, tãdẽ quia nullum horum habet rationem optimi; actus enim cæteris paribus, melior eſt ſpecie & habitu, quia iſta ordinantur ad ipſum. De delectatione vero poſtea dicetur, quod in ipſa beatitudo non conſiſtat.

Concluſio quinta; qua præcedens magis roboratur. Beatitudo non conſiſtit in illapſu Dei in eſſentiam creaturæ intellectualis, quo illi illabitur intime & præſentialiter. Concluſio hæc eſt contra Henricum, oppoſitum aſſerentem vbi ſupra, quæ ex præcedenti manifeſte ſequitur, nam ſi beatitudo in operatione conſiſtit; ergo non in illo illapſu Dei ad creaturam, ſed potius in operatione circa ipſum beatificatur. Sed probatur Concluſio rationibus proprijs. Primo ſic, illapſus eſſentiæ Diuinæ in eſſentiam creaturæ, ex quo incipit eſſe, eſt ſemper vniformis eſſentia creaturæ manente; ergo ſi in tali illapſu conſiſtit beatitudo, erit vtiq; creatura intellectualis ſemper beata, ex quo habet eſſe. Sed conſequens eſt manifeſtiſſime falſum; ergo beatitudo non conſiſtit in illo illapſu. Præterea quia creatura de non beata fieret talis abſq; ſui mutatione, & vniformiter ſe haberet, quod implicat: ſi igitur de nouo fit beata, & mutatur: ergo aliquis nouus effectus cauſatur à Deo in eius eſſentia, qui eſt formaliter beatitudo eius; tunc ſic, vel ille effectus eſt in eſſentia creaturę, vt diſtinguitur à potẽtia, vel eſt in potentia: ſi primum; ergo ille effectus erit actus primus, at per nullum actum primum diſtinctum à ſecundo, poteſt creatura intellectualis attingere immediate eſſentiam diuinam; ergo in eo non conſiſtit beatitudo formalis eius. Minor patet, quia non coniungitur Deo immediate, vt perfectiuo vltimo extrinſeco niſi per actum ſecundum, & operationem. Præterea nihil proprie mutatur, niſi nouum aliquid ſibi inhæreat formaliter: ſed beatus cum primo beatificatur, mutatur, quia aliter ſe habet nunc quam prius, tranſitque de miſeria ad beatitudinẽ; ergo mutatur per formam inhærentem: ſed quomodocumque diuina eſſentia illabatur creaturæ nunquam eſt nec poteſt eſſe forma eius, ergo oportet, quod aliquid aliud inſit de nouo creaturæ quo formaliter ſit beata, Item illapſus diuinę eſſentiæ in eſſentiam creaturæ intellectualis eſt prior natura quacumque operatione, quia fit ſecundum actum aliquem primũ, vel quia ſicut eſſentia, quæ eſt actus primus, eſt prior natura ſua operatione, ita illapſus diuinæ eſſentiæ in ipſã eſſentiam creaturæ, eſt prior illapſu in operationem, quia ſicut eſſentia ad operationem, ita illapſus in eſſentiam ad illapſum in operatione, quia prius natura poteſt eſſe abſque poſteriore, abſque vlla repugnantia abſoluta; ergo ſi in illo illapſu beatitudo creaturæ conſiſtit, non operans, ſed ſe habens vt dormiens, poteſt eſſe eſſentialiter beatus. Item beatitudo Dei non conſiſtit completiue in identitate beatificabili ad obiectum beatificum, ergo neque beatitudo creaturæ conſiſtit in aliqua identitate, vel intraneitate obiecti beatifici per illapſum in creaturã beatificabilem. Probatur antecedens, quia vltra illam identitatem requiritur operatio, aliter Deus non operans, & habens ſe vt dormiens, poſſet eſſe beatus, quod omnium Philoſophorũ con-

conſenſui opponitur. Conſequentia probatur, quia ſibi vltra identitatem requiritur operatio, multo magis hic vltra illapſum, qui nullo modo illi idẽ titati æquari poteſt. Tandem creatura eſt beata proportionaliter aliquo modo illi, quo Deus eſt beatus: ſed Deus non eſt beatus præciſe per hoc, ꝙ eſt idem ſibi, ſed per hoc, quod eſt intelligens & volens ſe tanquam obiectum, alioquin ex hoc, quod beatus non poſſet inferri, quod eſſet intelligens, quia ſi non haberet intellectũ adhuc eſſet idem ſibi: ergo nec creatura eſt beata per hoc, quod diuina eſſentia eſt ei intima præſens, ſed per intellectionem & volitionem, qua ipſum intelligit & vult. Præterea beatitudo formaliter perficit beatum, ſed eſſentia diuina per ſuum illapſum in naturam intellectualem eam non perficit formaliter, ſed tantum ſicut aliqua cauſa extrinſeca, ſi vero illabitur potentiæ, perficit eam tanquam cauſa extrinſeca vt obiectum, & perficit eam formaliter per formã cauſatam, quæ eſt operatio attingens eam vt obiectum; ergo beatitudo formalis creaturæ intellectualis non conſiſtit in illapſu Dei in eſſentiam eius, ſed in operationem.

Ex hoc ſequitur, hanc propoſitionem eſſe falſam, eſſentia diuina principalius perficit eſſentiam quam potentiam, ſi ſermo ſit de perfectione formaliter: ſi vero ſit ſermo de perficere qualitercumque informando, vel alio quouis modo, non cõcluditur propoſitum, ſ. quod beatitudo ſit principalius in eſſentia, quia illud perficere pertinet ad actum primum, quod non eſt perficere beatificum, quod ad actum ſecundum pertinet. Præterea negari poteſt, quod Deitas perfectius perficit eſſentiam quam potentiam, quia illapſus in eſſentiam eſt communis & generalis omni creaturæ, licet vnicuique proportionaliter ſecũdum gradum entitatis ſuæ: at ille illapſus, qui eſt eſſentiæ diuinæ vt obiecti, in potentiam eſt ſpecialis naturæ nobiliſſimæ, vt nobilior illo communi, qui eſt in eſſentiam, licet ille communis in eſſentia ad eſſe ſit principalius eſſẽtiæ, quam potentiæ, ſicut & ipſum eſſe eſt principalius ipſius eſſentiæ, quã potentiæ; itaque illapſus in eſſentiam quia eſt ad eſſe, eſt principalior quam illapſus in potentiam, etiam ad eſſe, cæterum illapſus eſſentiæ diuinæ in potentiam intellectualem in ratione obiecti beatifici attingibilis per operationem eiuſdem potentiæ. Per hoc ſoluitur argumentum primum poſitum pro opinione Henrici; vel ſi tibi non placet ſolutio hæc, dic, quod primus illapſus eſt perfectior abſolute, ſed nõ eſt beatificus, ſed alius illapſus minus perfectus: Exemplum eſt in illapſu Verbi per vnionem hypoſtaticam, qui eſt omnium perfectiſſimus, non eſt tamen beatificus, quia illapſus beatificus diuinæ eſſentiæ in naturã intellectualem non eſt illapſus in eſſentiã vt eſſentia eſt, ſed eſt eſſentiæ diuinæ, vt obiecti beatifici, in eam vt attingentem ipſam, vt obiectum, attingit autẽ principalius per potentiam.

Colligitur ſecundo, quod ſi alia eſt perfectio eſſentiæ, & alia potentiæ, & quod illa ſit perfectior iſta, non proinde ſequitur, vt beatitudo principalis conſiſtat in illapſu Dei in eſſentiam quam in potentiã, quia ille pertinet ad actum primum, in quo non conſiſtit coniunctio naturæ cum obiecto nobiliſſimo extrinſeco, ſed in actu ſecundo, & conſequenter beatitudo nõ eſt in illo illapſu primo Dei ad eſſentiam,

ſentiam, ſed in illapſu ad potentiam in ratione obiecti beatifici.

Sequitur tertio, quod potẽtia principalius ac prius recipit beatitudinem quam eſſentia, animęſiue potentia re ipſa diſtinguatur ab eſſentia, ſiue ſit eadem realiter formaliter, tamen ſit diſiuncta, quia circumſcripta potentia per poſſibile vel impoſſibile, eſſentia nullo modo reciperet beatitudinem, quã tamen potentia reciperet circũſcripta eſſentia per poſſibile uel impoſſibile, quia beatitudo eſt operatio, cuius immediatũ ſuſceptiuum eſt ipſa potentia; ergo potentia principalis recipit beatitudinem, & conſequenter principalius beatitudo perficit potentiam quã eſſentiam; conclude ergo, quod beatitudo non poteſt conſiſtere in illapſu Dei ad animam, quouis modo ei ante operationem vniatur, quia huiuſmodi illapſus & vnio, etſi medio effectu reali fiant, præcedunt beatitudinem formalem, quæ non niſi in operatione conſiſtit. Quæcumque ergo vnio Dei ad animam operationẽ eius præcedens, non eſt formalis beatitudo hominis, ſed præſupponitur ad eam, quia formalis beatitudo eſt obiecti beatifici aſſecutio, quæ per illam vnionem non fit, nec per quamcũq; Deificationem eſſentiæ, per quodcũque ſupernaturale donum, ſi huiuſmodi Deificatio operationem præcedat, ſicut re vera præcederet, quia ſicut eſſentia præcedit, potentiam, ita Deificatio eſſentiæ Deificationẽ potẽtiæ, à qua immediate oritur operatio; & ſicut eſſe præcedit operari, ita Deificatio eſſentiæ præcedit naturę ordine operationẽ potentiæ, ergo beatitudo formalis non poteſt conſiſtere in illa Deificatione & vnione Dei cũ eſſentia præcedente operationẽ potentiæ; vnitur ergo reali vnione diuina eſſentia cũ aĩa noſtra, cũ fit beata media gratia & lumine glorię, ſed in illa vnione nõ cõſiſtit beatitudo noſtra formalis, ſed ĩ operatione ſequenti intellectus, vel volũtatis. Et cõfirmatur, q̃a aĩa noſtra quadã propẽſione eſt beata ad id, quo Deus eſt beatus; ſed Deus nõ eſt beatus in vnione ſuæ eſſentiæ cũ intellectu, ſed per intellectionem & delectationem ſuæ eſſentiæ; ergo nec anima noſtra erit beata illa vnione, ſed prorſus viſione & fruitione eſsẽtiæ. Vnde hęc noſtra formalis beatitudo eſſentialiter non conſiſtit in habitu, nec in aliquo, quod rationem actus primi habeat, ſed in ſolo actu ſecũdo, licet præſupponat habitum & actum primũ.

Sed obijcies forſitan, potentiã intellectiuam creaturæ eſſe accidens, ac cõſequenter non poſſe in ea ſubijci operationem, quia accidens non accidit accidenti, ex Ariſtotele 4. Metaph. at eſſentia ſecluſa potentia, poſset aliq̃d accidens, ſaltem mediatũ recipere; ergo, &c. Reſpondet Scotus negando, potentiam eſſe accidens, cum ſit idẽ realiter intellectuali eſſentiæ creaturæ; ſed admiſſo, quod accidens ſit, negat accidens non poſſe ſubijci in accidente, quia iuxta Auicen. uelox & tardum ſunt paſſiones motus: & rectũ & curuũ ſunt paſſiones lineæ: illa vero ſubiectantur in motu, iſta in linea, cum vtrumq; ſubiectum ſit accidens, & proprietates, quæ in ſecũdo modo de accidentib. affirmãtur, ſunt eorũ accidẽtia, & in ipſis ſubiectã; ergo accidẽs vnũ põt alterius eſſe ſubiectũ. Ad Ariſt. dicit Scotus, ipſius dictũ expoſitione ĩdigere, nõ. n. eſt intelligẽdus Ariſt. ꝙ q̃a duo accidentia accidũt eidẽ ſubiecto, ideo vnum accidit alteri, quia tũc ita ſuperficiens accideret albe-

albedini ſicut albedo ſuperficiei;eſt er go intelligendus Ariſtoteles non de accidẽtibus ordinatis, quorum vnum eſt ratio recipiendi aliud, ſed de accidentibus diſparatis,ſicut ipſe exempli ficat, vt album & muſicum, quorum neutrum in alio recipitur.

Concluſio Sexta. Quamuis beatitudo formalis habitum præſupponat ſecundum potentiam Dei ordinariam, non tamen conſiſtit eſſentialiter in illo,ſed in operatione. Probatur, quia habitu quocũq; ſublato, viſione Dei, & amore poſitis in intellectu & voluntate creatis,ponitur beatitudo, igitur habitus non eſt de eſſentia beatitudinis. Præterea beatitudo formalis eſt formaliter ipſa adeptio & conſequutio ſũmi boni: ſed habitus etiã vt habet adiunctum actũ,nõ eſt formaliter talis adeptio, ſed tantum efficienter, quia eſt principium effectiuum actus,qui eſt adeptio; ergo beatitudo formalis non conſiſtit in habitu, ſed in operatione ſola, per quam ſolum natura intellectualis coniungitur immediate vltimo fini, ac ſummo bono.

Septima Concluſio. Operatio, in qua conſiſtit noſtra formalis beatitudo,eſt aliquid creatum, & verum accidens inhærens animę beatæ,& multiplicatum ſecundum pluralitatem ſubiectorum, quæ ab ea dicuntur beatæ. Probatur primo, quia illa operatio, qua beatificamur formaliter, vel eſt creata, vel increata; non eſt increata, quia impoſſibile eſt ſecluſa vnione hypoſtatica,q͂d operatione diuina formaliter mens noſtra fit beata: ſed inter intellectum noſtrum,& viſionem & amorem increatum,non eſt talis vnio; ergo nullo modo dici poteſt formaliter beatus per viſionem,ſeu operationem increatam; ergo neceſſario illa operatio eſt creata inhærens animæ creatæ. Et confirmatur,quia operatio, quæ eſt beatitudo formalis animæ noſtrę, debent ei eſſe intrinſeca per modum operationis. Sed actus, qui eſt in Deo,non poteſt eſſe intrinſecus animæ;ergo nec poteſt eſſe formalis beatitudo eius. Probatur minor, quia actus non poteſt eſſe intrinſecus per modum operationis, niſi aut æ per identitatem, ſicut in Deo actus ſecũdus eſt idem Deo per inhęrentiam, ſicut accidentia dicuntur hoc modo intrinſeca ſubiecto,cui inſunt: ſed actus increatus non poteſt ijs modis eſſe intrinſecus animæ noſtræ;ergo nec poteſt eſſe formalis eius beatitudo; ergo neceſſario beatitudo formalis debet eſſe quid creatum,& cum non ſit ſubſtantia, erit neceſſario accidens. Minor patet, quia non poteſt dici vnus actus eſſe idem animę noſtrę, nec ei vt accidens inhærere.

Octaua Concluſio. Non eſt de intrinſeca ratione beatitudinis noſtræ formalis,vt ſit à mente noſtra efficienter. Probatur,quia ſi ſecluſa omni ſimili efficientia cauſaretur in mente noſtra illa formalis beatitudo,abſque dubio eſſet per eam formaliter beata, quia operationes immanentes ſunt qualitates productæ per actiones potentiarum,quarum ſunt termini,vt in prima part.oſtendimus. Vnde ita bene eſſem formaliter videns,ſi Deus in oculo meo ſe ſolo viſionẽ pulcri cauſaret, ac ſi talis viſio eſſet efficienter à meo oculo, non enim vidẽtes ſumus, quia viſionem efficimus, ſed quia eam recipimus; vnde intellectus noſter poſſibilis non eſt intelligens, in quantum producens intellectionem, ſed in quantum eam recipit, qua recepta intelligere & operari dicitur,

Ad

Ad argumenta, quibus opinio Henrici fundabatur.

AD primum iam ſupra reſpondimus in probationibus ad vltimam concluſionem, & ex ſupra notatis ſatis patet.

Ad ſecundum dicit Scotus, quod poteſt ad oppoſitum adduci, & ex eo probari, quod beatitudo immediate perficit potentiam, quia gratia immediate perficit potentiam, & non eſſentiam, quia forma nulla perficit aliquid illimitatum & indifferēs, ad plūraque præciſe perficit ipſum, ac ſi eſſet determinatum ad alterum illorum: ſed ſi anima eſſet tantum intellectus, non poſſet perfici gratia, quia etſi poſſet habere actum, nō tamen ille eſſet gratus & acceptus; ſi tamen eſſet anima ſola voluntas, poſſet perfici gratia, & ſi per impoſſibile haberet actum, haberet actum gratum; ergo ſignum eſt euidentiſſimum, quod gratia potius eſt in voluntate quam in animæ eſſentia, ſiquidem gratia ipſam perficit in ordine ſolum ad actum voluntatis elicitum vel imperatum, vt ſic; ergo gloria & beatitudo erit in potentia animæ immediate, non in eſſentia, ſicut & ipſa gratia.

Ad tertium dico, habere vim contra eos, qui potentias re ipſa diſtinctas ab eſſentia naturæ intellectualis conſtituunt, non vero contra me, quia eas reipſa idem eſſe aſſero cum ea.

Ad quartum dico, quod recreatio inuerſo ordine & contrario fit ei, quo fit creatio, in creatione enim quōd primo accipit eſſe, eſt rei natura, deinde eius potentiæ; in recreatione vero, ſeu in regeneratione per gratiā & beatitudinem formalem, prius potentiæ recreantur, quia gratia & gloria prius in potentijs quam in eſſentia recipiuntur, & ex potentia redundat in eſſentiam.

Si vero obijcias, eſſe redundare ab eſſentia in potentias, & conſequenter debere beatitudinem redundare ab eſſentia in potentias, quia naturalis ordo expoſcit, vt redūdantia fiat à priori in poſterius, & non è contra. Reſpōdeo, nihil prohibere, quod aliquid reſpectu eiuſdem in prius, & poſterius, alio & alio modo, ex eo modo, quo prius eſt ex ipſo in poſterius, poteſt aliqua redundantia fieri alicuius rei ſibi propriæ; ſicut licet eſſe redundet in calorem à ſubſtantia ignis, tamen calere è conuerſo conuenit ſubſtantiæ à calore. Ita in propoſito, licet eſſe redundet in potentiam ab ipſa eſſentia, tamen actus ſecundus, qui primo conuenit potentiæ, redundabit ab ipſa in eſſentiam, & ita quantum ad perfici actu ſecundo, in quo beatitudo formalis conſiſtit, eſt prior potentia quam eſſentia, & ſic tanquam à priori fit redūdantia in poſterius.

Ad quintum dico, quod beatitudo non conſiſtit in illapſu diuinæ eſſentiæ in eſſentiam naturæ intellectualis, qui eſt præſentia intima eſſentiæ ad eſſentiam, ſed in illapſu in ratione obiecti beatificantis, qui primo eſt in potentia, ex qua, vt paulo ante dicebamus, redundat in eſſentiam. Ad idem ſub alia forma poſitum dico, ad maiorem, quod non conſiſtit beatitudo in poſſeſſione quacumque diuinæ eſſentiæ, ſed vt obiecti beatifici, non ſic autem habetur per illapſum in eſſentiam, ſed in potentiam, per cuius operationem ſolum attingitur diuina eſſentia, in ratione obiecti beatifici. Nec eſſentia diuina perficit vt forma

eſſen-

eſſentiam, cui illabitur, quod tamen ad beatitudinem formalem eſt neceſſarium, quia beatitudo eſt forma formaliter, & ſumme perficiens naturā, cuius eſt; quod de eſſentia diuina reſpectu creaturæ haud quamquam dici poteſt, ſed hoc diximus ſupra.

Ex ijs collige, beatitudinem eſſe perfectionē ſecundam rei, non primam, quia res perfectior ſm̄ primā perfectionem, poteſt eſſe alijs imperfectionibus miſerior, vt patet de Lucifero: Hæc autem perfectio ſecunda bene exprimitur per hoc, quod eſt bene eſſe, quia per ipſam beato eſt ſimpliciter bene. Præterea eſt perfectio ſecunda, quia bene eſſe præſupponit bonitatem alicuius, cui bene ſit, in perfectionibus autem ſecundis eſt ordo ſicut ī primis, ita ꝙ aliqua eſt vltima circa quam res, cuius poteſt eſſe, eſt imperfecta priuatione, quia nata eſt eam habere, & ea caret; quod ſi perfectio habita ſit vltima reſpectu rei, cuius eſt, ſed nō ſimpliciter, tūc res eſt imperfecta negatiue, & non priuatiue, quia eam non habet, nec eam nata eſt hr̄e attenta eius natura propria. Cum dicimus, beatitudinem eſſe perfectionem vltimam, intelligimus vltimam ſimpliciter in ſuo genere, ſ. in genere perfectionum formalium ſecundarum. Exemplo res declaratur, natura non intellectualis, ſed ſenſitiua, nata eſt hr̄e perfectionem ſuam ſecundam ſenſitiuam, quæ in operatione & ſenſatione perfecti ſenſibilis cōſiſtit, quæ eſt vltima eius perfectio, nō quidem vltima ſimpliciter, quia datur alia ea vlterior, vt perfectio ſecunda rei intellectualis, quam ſi non habet natura non intellectualis, eſt imperfecta negatiue, non vero priuatiue, quia non eſt nata habere illam perfectionem; vnde beatitudo dicit perfectionem ſecundam, excludentem imperfectionem priuatiuam & negatiuam, tanquam perfectio ſecunda ſuprema ſaltem in genere ſuo, qua habita, eſt beato perfecte bene, & ea non habita, non eſt ſibi perfecte bene, ſed imperfecte priuatiue; ſed ſi res hanc perfectionem non habet, nec poteſt habere, non eſt ſibi perfecte bene, ſed imperfecte negatiue. Eſt etiam hæc perfectio ſecunda, per quam eſt perfecte bene beato, & per quam ſolum attingitur bonum perfectum immediate, ſeu beatitudinem obiectiuam, quæ eſt Deus.

Ad argumenta in principio articuli poſita.

AD primum dico, quod beatitudo eſt duplex: alia obiectiua, alia formalis. Prima, q̄ eſt Deus; eſt cā finalis omniū rerū, & ſic eſt cauſa creaturæ beatæ & eius beatitudinis formalis, ſed non eſt ſermo hic de fine vt cauſa, ſed de fine pro perfectione vltima, ad quam res ordinatur; vel pro optimo, in quo res vltimate quieſcit per ſuam operationem. Deus Optimus Maximus eſt finis omnium vt cauſa finalis, & hoc inquit Scotus in 4. d. 49. quæſt. 8. in reſpōſione ad vltimum principale, non aliter, niſi propter quam amatę ſunt res, Deus enim omnia producit propter ſe ipſum, ſed non omnia producit ad ſe, vt ad finē immediatum attingendum per operationem, ſic enim ſolius creaturæ intellectualis eſt finis. Beatitudo formalis eſt vltima & optima operatio creaturæ intellectualis, qua vltimate in optimo & ſupremo bono quieſcit, quæ que eſt finis formalis & quo, creaturæ

beatæ

beatæ, ſed vltimate finis qui, ad quē ordinatur beatitudo formalis, eſt Deus, qui eſt cauſa etiam finalis beatitudinis formalis; Nec beatitudo formalis eſt in aliquo genere cauſa ſubſtantiæ, vel potentię beatificabilis, ſed inter perfectiones accidentales, quæ inſunt creaturæ, dicitur finis non ſumptus pro cauſa, ſed pro vltimo, & optimo, quo attingitur finis gratia cuius, qui eſt Deus; nec requiritur, quod beatitudo formalis ſit abſolute perfectior, ac nobilius ens quam res, cuius eſt, quia iuxta Ariſtotelem ſeptimo Metaphyſi. c. quarto, ſubſtantia eſt magis ens quolibet accidente. Ex quo euidenti conſequentia infertur, Angelum eſſe nobiliorem ratione ſuæ eſſentiæ ac perfectiorem ſua beatitudine; ergo non eſt inconueniens, quod aliqua perfectio, quæ eſt actus primus ſubſtantiæ intellectualis creatæ, ſit verior perfectio, ac in ſe nobilior quam beatitudo, eſſet tamen inconueniens, quod aliqua perfectio ſecunda ſit perfectior ea, vnde beatitudo inter perfectiones ſecundas eſt nobiliſſima perfectio ſecunda, ſed quacumque ſecunda eſt aliqua prima ſimpliciter nobilior in creaturis, vnde ſecunda, & prima ſunt realiter diſtinctæ.

Sed obijcies, vnaquæque res eſt propter ſuam operationem; ergo operatio eſt perfectior re, cuius eſt, ſicut finis eſt perfectior ijs, quæ ſunt ad finem. Reſpondeo, bifariam poſſe intelligi rem eſſe propter ſuam operationem: Primo ſicut propter rem, quæ eſt eius finis, & ſic eſt falſum: Secundo, tanquam propter propriū complementum, & ſic eſt verum, ita quod vnumquodque, habens operationem eſſe propter operationem, nihil aliud eſt, quam eſſe propter ſe ipſum in actu cōpleto & perfecto. Vel dicendum ſecundum D. Thomam in 4. diſtinct. 49. quod accidens conſideratum ſecundum quod inhæret ſubiecto, eſt imperfectius ſubſtantia, ſed conſideratum in ordine ad extrinſecum, & quatenus rem cum nobiliori ſe coniungit, poteſt dici perfectius ſubſtantia.

Ad ſecundum dico, quod coniunctio ad ſummum bonum poteſt accidi bifariam: Primo formaliter, & ſic eſt relatio quædam: Secundo fundamentaliter pro perfectione, quæ eſt ratio coniunctionis, & in qua fundatur coniunctionis relatio. Primo modo verum eſt, quod coniunctio eſt quædam relatio, ſed in ea non conſiſtit beatitudo noſtra formalis, ſed in coniunctione ſecundo modo, quæ eſt perfectio vltima, quæ ſummo bono coniungitur: ipſa autem operatio eſt, qua formaliter coniungimur & vnimur Deo, nec alia vnio eſt ibi inquirenda; eſt etiam illa operatio entitas quædam abſoluta, nec dicit quidditatiue reſpectum, licet bene ſit ſibi conſubſtantialis reſpectus attingentiæ ad obiectum beatificum, ſine quo nulla potentia eſſe poteſt, quia eſt idem ſibi ſecundum rem. Nec cum dicimus, beatitudinem in operatione conſiſtere, volumus aſſerere, q̄d conſiſtat in actione de genere actionis, quia hæc non eſt ſimpliciter perfectio agentis, ignis enim ignem producens non eſt perfectior quam ſi nihil produceret, ſed intelligimus operationem, quæ eſt actus vltimus potentiæ, & quædam qualitas, ſicut in prima parte late diximus, in Cōtrouerſia de uerbo mētis.

Ad tertium dico, ꝙ beatus operās ſua

ſua operatione, quæ eſt beatitudo perficitur. Cum vero dicis, nullum agens ſua actione perficitur; dico, id verum eſſe de actione, quæ eſt de genere actionis, falſum autem de actione, quæ eſt de genere qualitatis, cuiuſmodi ſunt actiones immanentes, vt intellectio, & volitio, quæ ſunt vltimi actus potentiarum, & quamuis agens vt ſic, actione de genere actionis non perficiatur, tamen nõ eſt incõueniens, quod per terminum ſuæ actionis perfectius reddatur, quando illam in ſe recipit vt actum vltimum ſuæ potentiæ, ſic intellectus perficitur per intellectionem, quam producit, & viſus per viſionem, quod non accidit, quia effectus productus non manet in agente. Nec ex iis ſequitur agens vt agens mutari, quia ibi non eſt mutatio de non agente in agens, ſed de non operante in operans; nec quatenus eſt cauſa actiua operationis mutatur, ſed quatenus eſt potentia receptiua eius; nec inconuenit eandem potentiam ſecundũ rẽ eſſe actiuam & receptiuam, reſpectu eiuſdem effectus, diuerſis tamen rationibus, non enim quatenus actiua eſt receptiua, nec è contra. Sed hic aduerte, ꝙ agẽs quatenus agens eſt, non mutatur proprie, quia etſi actio ſit in agẽte, non tamen res acta & terminus actionis, per cuius receptionem ſolum poterat mutari; & ideo cum de non agente fit agens, cauſa aliqua eo ſolo mutari non dicitur, bene tamen cum de non operante fit operans, quia vere recipit formam per actionem productam, quæ eſt ipſa operatio. Cum vero dicitur in argumento, quod beatus non poteſt eſſe cauſa actiua ſuæ beatitudinis, dico, eſſe falſum, nam & intellectus eſt cauſa actiua viſionis beatificæ, quia beatificatur, & voluntas fruitionis, quia perficitur; nec id aliquod inconueniens reputari debet, quia per hoc non aſſeritur ipſum modum eſſe totalem ſuæ beatitudinis cauſam, ſed partialem, quia à potentia & obiecto pariter notitia præcedente lumine gloriæ in intellectu, & charitate in voluntate, & Deo promouente.

Ad quartum, concedo maiorem, ſed nego minorem, nam actus eſt ſimpliciter perfectior habitu; tum in ratione perfectionis finalis, ad quã habitus ordinatur, & qua immediatius attingitur obiectum finale; tum etiam in ratione perfectionis formalis, quia tanta perfectio non poſſet competere habitui tali in ſummo, quanta actui in ſummo. Nec hic impedit, quod habitus ſit cauſa actus, quia non eſt cauſa totalis, ſed partialis, quæ etſi æquiuoca ſit, poteſt eſſe ſuo effectu imperfectior. Cũ vero dicitur, quod habitus eſt diuturnior actu; dico, quod in propoſito actus beatificus eſt æque diuturnus habitu, & ex parte potentiæ, & ex parte obiecti, & ex cauſa ipſius actus.

ARTICVLVS II.

An intellectus ſit nobilior potentia quam voluntas.

Pars affirmatiua probatur, primo quia illa potentia eſt perfectior ac nobilior, cuius obiectũ eſt ſimplicius, abſtractius, & immaterialius: ſed obiectum intellectus eſt huiuſmodi, reſpectu obiecti voluntatis; ergo eſt nobilior potentia. Probo minorem, nam cętera ſunt manifeſta, quia obiectum intellectus eſt verum, obiectum volun-

voluntatis eſt bonum: ſed verum eſt ſimplicius, abſtractius, & immaterialius quam bonum, vt de ſe patet; ergo &cæt. Et confirmatur, quia ratio entis præciſe accepta eſt nobilior quacunq; ratione ſupradicta, præciſe accepta, ſicut ratio ſubiecti eſt nobilior ratione paſsionis; ergo quod ſibi tãquam perfectiſsimo eſt propinquius, illud eſt perfectius, ſed verum eſt propinquius enti ſic accepto, quam bonum, eſt enim verum prior paſsio entis, quam bonum; igitur &cæt.

Secundo, illa potentia eſt nobilior cuius habitus perfectius diſponens ad actum eſt nobilior: ſed aliquis habitus intellectus eſt nobilior quocunq; habitu voluntatis; quia ſecundum Philoſophum 1. Metaph. ſapientia eſt nobiliſsimus habitus; & idem dicit 6. Ethic. quæ eſt in intellectu, nobilior aũt habitus uoluntatis, ſecundum eũdem Philoſophum, eſt iuſtitia, vel amicitia, quæ ſunt etiam, ſecundum Philoſophum, inferiores ſapientia; igitur intellectus eſt perfectior potentia quam voluntas.

Tertio, actus intellectus eſt nobilior actu voluntatis; ergo ſimiliter intellectus eſt voluntate perfectior, quia ſicut actus ad actum, ita potentia ad potentiam ſe habet. Probo antecedens, tum quia actus intellectus non dependet ab actu voluntatis; ſed è cõuerſo; tum etiam quia actus intellectus eſt regula & menſura actus voluntatis; & tandem quia actus intellectus eſt cauſa æquiuoca actus voluntatis; igitur &cæt. Et confirmatur, quia perfectius eſt, quod in perfectione minus dependet, quia dependere imperfectionem dicit, ſed actus intellectus nõ dependet à voluntate, ſed è conuerſo; ergo actus intellectus eſt perfectior.

Quarto, actus intellectus eſt purior, quia nullam impuritatem contrahit ab obiecto, intelligere enim malum, non eſt malum, ſed actus voluntatis impuritatem cõtrahit ab obiecto, quia velle malum, malũ eſt; & præter hoc, eſt alia impuritas in volitione, quia eſt motus ad rem in ſe, non vero intellectio, imo eſt motus rei ad animam, ex primo de Anima, & 6. Metaph. verũ & falſum ſunt in anima, bonum vero & malum, in rebus extra ergo; actus intellectus eſt nobilior actu voluntatis.

Vltimo probatur auctoritatibus Ariſtotelis. Prima eſt 10. Ethic. vbi ait, quod intellectus eſt optima potẽtia. Secunda eſt primo Polit. vbi aſſerit, intellectum principari appetitui, tanquam ſciens & habens rationem, & qua ratione imperatur appetitui ſenſitiuo, eadem appetitui intellectiuo, qui eſt voluntas, quia voluntas eſt non ſciẽs, nec rationem habens, imo cæca; igitur. &cæt.

In hac quæſtione duplex eſt oppoſita ſententia. Prima S. Thomæ 1. p. q. 72. art. 3. aſſerentis, intellectum eſſe altiorem & perfectiorem potentiam uoluntate. Idem tenet ibidem Caietanus & diſcipuli S. Th. Secunda ſententia eſt oppoſita, & eſt Scoti in 4. d. 99. q. 4.

Expoſitio opinionis S. Thomæ.

PRo intelligentia opinionis D. Th. obſerua ex eodem ubi ſupra, q̃ eminẽtia alicuius ad alterum poteſt dupliciter attendi: Primo ſimpliciter. i. ſecundum ſe, & propriam naturam & rationem formalem. Secundo ſecundum, quid ſeu in ordine ad alterũ, Prima eminentia dicitur ſimpliciter talis, quia attenditur ſecundum primã rei perfectionem & eſſentialem rationẽ

eius: ſecunda vero dicitur ſecundum
quid,quia eſt veluti eius perfectio ſe-
cunda & accidentalis, conueniens rei
ex ordine ad alterum.Per primam eſt
res ſimpliciter talis,quia per ſuã eſſen-
tiam & naturam rei congruit;ſecunda
vero eſt ſecundũ quid,quia præſuppo
nit priorem,& ex comparatione ad al
terũ competit rei,prius vero res eſt ad
ſe,quam ordinem ad alterum habeat.
Hoc poſito,opinio D.Th. ſequentibus
concluſionibus continetur.

Prima concluſio. Intellectus ſcd̃m
ſuam naturam & rõnem cõſideratus,
eſt potentia altior,ac eminẽtior, & no
bilior voluntate.Probatur, obiectũ in-
tellectus eſt ſimpliciter nobilius obie-
cto voluntatis;ergo intellectus eſt ſim
pliciter nobilior potentia quã volun-
tas. Patet conſequentia, quia propria
rõ potentiæ eſt ſcd̃m ordinem ad obie
ctum;ergo illa potentia erit nobilior
ſcd̃m ſe & ſimpliciter, q̃ reſpicit nobi-
lius obiectũ.Probatur antecedẽs, quia
eſt ſimplicius & magis abſolutũ:qd̃ pa
tet, quia obiectũ intellectus eſt ipſa rõ
boni,qd̃ eſt obiectũ voluntatis,conſtat
autẽ qd̃ rõ ſimplicior & abſolutior, eſt
eo,cuius eſt. Cõcluſio hæc hẽt ꝑ ſe ar-
gumenta in principio q̃ſtionis poſita.

Secunda concluſio.Voluntas inter-
dũ eſt nobilior ſcd̃m quid, intellectu.
Probatur, obiectum voluntatis interdũ
inuenitur in altiori ac nobiliori, quã ſit
obiectũ intellectus;ergo voluntas,ſecũ
dũ quid eſt nobilior intellectu.Conſe-
quentia probatur, q̃a hoc eſt eſſe nobi
lius ſm̃ quid, eſſe.ſ.nobilius ex cõpara-
tione ad alterum;Antecedens ꝓbatur,
q̃a obiectũ voluntatis eſt in reb. obie-
ctũ vero intellectus eſt in aĩo, tum q̃a
actio volũtatis terminatur ad res in ſe,
actio vero intellectus ad rẽ conceptã:
at es, in qua bonũ amatur, interdũ eſt
altior anima, vt Deus,interdũ vero in-
ferior, vt creatura corporalis; & ideo
per cõparationẽ ad talẽ rẽ voluntas eſt
altior intellectu:q̃a vero res, in qua eſt
bonũ, eſt inferior anima,tunc ẽt ex cõ
paratione ad talẽ rẽ intellectus eſt al-
tior potentia q̃ voluntas, unde melior
eſt amor Dei, quam cognitio, è con-
trario autem melior eſt cognitio re-
rum corporalium quam amor,ſimpli-
citer tñ intellectus eſt nobilior quam
uolũtas. Hæc de opinione D. Thomæ.

Explanatio opinionis Scoti.

PRo intelligentia opinionis D.ſubti
lis,obſerua primo, ꝙ ut ipſe docet
in 1.d.3.q.3. obiectũ noſtri intellectus
eſt ens non ſub rõne ueri,ſed ſub rõne
cõmuniſſima entis realis.Probatur,q̃a
obiectũ habitus naturaliter non præce
dit obiectũ potentiæ: ſed primũ obie-
ctũ Metaphyſicæ,q̃ eſt habitus intelle
ctus,eſt ens ſub rõne entis,qd̃ eſt prius
naturaliter uero; ergo ens ſub rõne ue
ri non eſt obiectũ intellectus, tunc.n.
obiectũ habitus præcederet obiectum
potentiæ, qd̃ naturali ordini aduerſa-
tur;nã habitus potentiæ ſi adæquetur
potentiæ, debet habere idem obiectũ
ſub eadem ratione; ſi uero reſpicit ali-
quid contentum ſub eo, neceſſe eſt, ut
illud ſub ea ratione reſpiciat, ſub qua
rationẽ obiecti ipſius potentiæ reſpi-
cit; ſi igitur Metaphyſica, quæ habi-
tus eſt intellectus, reſpicit ens ſub ra-
tione entis, non poteſt intellectus ſub
ratione poſteriori illud reſpicere,qua-
lis eſt ratio veri.Præterea quia ratio ve
ri non eſt ratio entis quidditatiua; er-
go quid quid ſub ratione veri intelli-
gitur,nõ intelligitur ſub ratione quid-
ditatiua,ſed accidentali, cui ratio quid
ditatiua ſupponitur, quæ eſt ratio en-
tis; ergo res prius eſt intelligibilis
ſub ratione entis quam ſub ratione
veri,

vero; ergo ratio veri non eſt ratio, ſub qua reſpicitur ens ab intellectu, ſed ratio entis, qua nulla eſt prior: ſi autem ſolum ſub ratione veri intelligitur ens; ergo non ſub ratione entis & quidditatiua, quod à vera ratione alienum eſſe neminem latet; itaque ens ſub ratione entis eſt intelligibile, & ſub hac ratione eſt noſtri intellectus obiectum. Id ipſum poſſumus aſſerere de obiecto voluntatis, nam ſi ponamus voluntatem poſſe habere actum circa mere ſpeculabilia, ſicut circa finem, & ea, quæ ſunt ad finem, idem prorſus ſub eadem ratione formali erit obiectum intellectus & voluntatis: ſi vero ponitur, quod ſolum ens ad finem, & finem reſpicit, erit eius obiectum ens non in ſua latitudine, ſed determinatum; cæterum illud reſpicit vnum ſub ratione entis quidditatiua, & non accidentali boni, licet ratio boni ſit veluti conditio ſine qua non.

Sed obijcies contra prędicta, quod potētię diſtinguūtur per obiecta; ergo cum intellectus & uoluntas idem habeant obiectum, erunt vna potentia; vel ſi diſtinguuntur, erunt earum diſtincta obiecta. Reſpondet Scotus ſuppoſita prius potentiarum diſtinctione; potentiæ, inquit, diſparatæ tripliciter ſe poſſunt habere ad inuicem: nam vel ſunt omnino diſparatæ, & condiſtinctę, vt viſus & auditus: vel ſubordinantur inter ſe, & tunc vel ſunt in eodem genere, ſicut cognitiua ſuperior & inferior, vt viſus & ſenſus communis; vel in alio genere, ſicut ſe habet cognitiua ad ſuam appetitiuam. Potentię primo modo acceptæ, quia diſparatæ, habent obiecta omnino diſparata, quia nulla earum, ex quo ſunt diſparatæ, eſt per ſe operatiua circa obiectum alterius, tales ſunt omnes ſenſus exteriores. Secundo modo potentiæ diſparatæ habet obiecta prima ſubordinata, ita quod ſicut potentia ſuperior poteſt habere actum circa id, circa quod poteſt potentia inferior, ita obiectum adæquatum potentiæ ſuperioris continet ſub ſe primum obiectum inferioris, alioquin non eſſet illud obiectum adæquatum potentiæ ſuperioris: Vnde primum obiectum viſus ſecundum ſuam communitatem cōtinetur, vt inferior ſub primo obiecto ſenſus communis.

Tertio modo potentiæ ſic ſe habent; quod ſi appetitiua adæquatur cognitiuæ in operando circa quæcumque obiecta, idē eſt obiectum primum vtriuſque & ſub eadem ratione formali ex parte obiecti; ſi autem potentia appetitiua habet actum circa aliqua cognoſcibilia, & circa aliqua non, tunc obiectum appetitiuæ erit inferius obiecto cognoſcitiuæ. Nunc dico ad propoſitum, quod intellectus & voluntas cadunt ſub tertio membro; at ſi ponatur, quod voluntas habeat actum circa omne intelligibile, ponitur idem obiectum ſub eadem ratione formali tam voluntatis quam intellectus, ſi vero non, ſed ꝙ volūtas habeat tātum actum circa intelligibilia, quæ ſunt finis, vel entia ad finem, ponetur obiectum voluntatis aliquod inferius ente: alienum ſane eſt ab omni ratione, quod voluntas & intellectus habeant obiecta ſub ratione alia formali diſtincta & diſparata, quia tunc intellectus non perciperet obiectum uoluntatis ſub propria eius ratione formali, ſub qua à voluntate reſpicitur, & conſequenter voluntas non poſſet ferri in pro-

proprium obiectum, quia non fertur niſi in præcognitum; & ſicut non poteſt circa ignotum habere actum, ita nec poteſt habere actum circa obiectum ſub ratione aliqua obiecti, quæ ſit penitus ignota; ergo ratio formalis obiecti voluntatis cognoſcitur ab intellectu & conſequenter prima ratio obiecti intellectus non poteſt eſſe illa, quæ diſtinguitur contra rationem obiecti voluntatis, ſicque non habent obiectum diſparata, ſed idem omnino, vel vnum ſub alio continetur, ſicut inferius ſub ſuo ſuperiori.

Aduerte etiam pro hac doctrina, quod ea diſtinctione obiectorum formaliũ bene colligitur diſtinctio actuum & potentiarum, non tamẽ ex eorũ identitate; ſicut ex diſtinctione terminorum motus ſequitur diſtinctio motuum, non tamen ex identitate eorum ſequitur identitas motuum, quia motus rectus & circularis poſſunt eſſe ad idem vbi, tanquam ad terminum, ſunt tamen ſpecie diſtincta. Sed contra dicta

Obijcitur primo, quia obiectũ non eſt proprium alicuius potentiæ, niſi ſub ea ratione, qua eſt motiuum illius: ſed nihil mouet potentiam niſi ſecundum quod habet aliquam habitudinem ad eam; ſed ens ſub ratione abſoluta entis, nullam habet habitudinem ad intellectum, bene tamẽ vt verum; nec ad voluntatem, bene tamen vt bonum appetibile, vel volibile; igitur ens ſub ratione entis nec intellectus nec voluntatis eſt obiectum, niſi ratione veri & boni. Reſpondeo diſtinguendo maiorem, nam vel per rationem motiuam intelligis formam illam abſolutam, quæ ratio eſt mouendi potentiam, ſicut ratio actiua, vel agendi, dicitur illa forma, ſecundum quam agens agit: vel per rationem formalem motiuam intelligis reſpectum eiuſdem formę ad potentiam. Si formam, vel rationem formalem primo modo accipias in maiori, eſt vera, & minor falſa, ſed ly ſecundum reduplicat habitudinem & reſpectum ad potentiam, quia reſpectus & habitudo illa non poteſt eſſe ratio agendi, quæ neceſſario eſt abſoluta. Hoc exemplo declaratur, viſibile eſt obiectum viſus, non quidem ſub ratione viſibilitatis, ſed ſub ratione abſoluta, in qua reſpectus viſibilitatis fundatur, quia reſpectus nulla ratione cauſa actiua, & motiua eſſe poteſt; eſt ergo obiectum viſus viſibile, non pro per ſe ſignificato, quia ſic eſt reſpectus, ſed pro connotato, quod eſt entitas abſoluta. hoc modo loquitur Philoſophus ſecundo de Anima, t. 66. vbi aſsignans primũ obiectum viſus, dicit eſſe viſibile, non per ſe primo modo, tunc reſpectus ad potentiam eſſet de ratione obiecti viſibilis, ſicque obiectum viſus eſſet viſibile per ſe primo modo, quia ipſa viſibilitas eſt ratio formalis obiecti viſibilis vt ſic: at Ariſtoteles negat obiectum potentiæ viſiuæ eſſe viſibile per ſe primo modo, ſed per ſe ſecundo modo; quod eſt entitas abſoluta, in qua viſibilitas fundatur, vt in colore. Et profecto ſi ratio formalis motiua obiecti eſt reſpectus ad potentiam, facile eſſet obiecta prima potentiarum aſsignare, nam obiectum primum cuiuſque potentiæ erit correlatiuum ad eam, vt obiectum viſus viſibile, auditus audibile; ſed Philoſophus non aſsignauit ſic prima obiecta potentiarũ, ſed ſicut aliqua abſoluta, vt viſus colorem, auditus ſonũ, &c. Vnde ſi verum reſpectum licet obiecti ad

cti ad intellectum, & bonum ad volũtatem, eo ipſo conuincuntur non eſſe prima intellectus, & voluntatis obiecta ſub illis rationib. ſed ſub alijs prioribus abſolutis;& ita magis ex argumento ſequitur oppoſitũ propoſiti intenti quam ipſum intentum. Quocirca obiectum intellectus nõ erit ens ſub ratione veri, ſed ſub ratione abſoluta entis;& bonum non erit obiectũ voluntatis ſub ratione boni,ſed ſub ratione entis,in quo ille reſpectus & habitudo ad potentiam fundatur; paſſiones ergo entis, & verum & bonum, non dicunt ſupra ens rationes aliquas abſolutas, ſed ſolum habitudines quaſdam, nam ens, quatenus ſibi conuenit manifeſtare ſe, dicitur verum, dicitur vero bonum, quatenus conuenit ſibi communicare ſe. Rõ vero ſubiecti entis, cui hæ vt paſſiones inſunt, eſt perfectior, quia ſubiectum eſt perfectius ſua paſſione, vnde concedendum eſt, ens ſub ratione perfecta eſſe obiectum voluntatis & intellectus, ſ. ſub ratione entis cuiuſcumque obiecti potentiæ ſummæ in eo, in quo ratio entis perfectiſſima repetitur, quod eſt Deus benedictus: ſed voluntas quieſcit in eo immediatius immediatione perfectionis, id eſt, actu perfectiori, ad quem actus intellectus ordinatur, quique habet rõnem finis reſpectu eius, ſcilicet intellectionis, itaque quæque potentia immediate attingit finem & ſupremum bonum,ſed non actu immediato immediatione perfectionis & vltimato, id eſt, non referibili ad vlteriorem actum tanquam finem; ſed ſola voluntas ſic Deum attingit, quia eius actus eſt perfectior & vltimus, ad quem actus intellectus per ſe ordinatur, vt dicetur articulo ſequenti; vnde etſi vterque actus Deum ſub eadem ratione Deitatis & entis ſupremi attingat, tamen voluntas eum attingit actu perfectiori & vltimo, intellectus vero actu imperfectiori & non vltimo, ſed per ſe ordinabili ad actũ voluntatis. Ex his collige, quod ex perfectione obiecti nõ poteſt in hoc caſu colligi, quæ iſtarum potẽtiarum ſit perfectior, ſiquidem vtraque habet obiectum idem ſub eadem ratione, ſ. ſub ratione entis: & quamuis admitteremus, quod tamen non admittimus, ens ſub ratione veri eſſe obiectum intellectus, & ſub ratione boni obiectum voluntatis, non tamen inde poſſet inferri, quod intellectus ſit potior potentia quam voluntas.

Si obijcias, verum eſſe nobilius ente, quia eſt ſibi propinquius quam bonum, quod vero eſt propinquius perfectiori eſt perfectius. Reſpondeo, quod ex hoc poteſt inferri oppoſitum, quia ens eſt potentiale, reſpectu cuiuſcumque rationis ſpecialis; ergo quod eſt ſibi propinquius erit potẽtialius; vnde ex propinquitate maiori ad ens abſolute ſumptum non ſequitur maior perfectio.

Sed obijcias iterum, ratio entis præciſe conſiderata & accepta, eſt nobilior quacumque ratione ſuperaddita æque communi, & præciſe etiam accepta, ſicut ratio ſubiecti eſt nobilior ratione paſſionis; ergo quod ſibi tanquam perfectiſſimo eſt propinquius illud eſt perfectius. Reſpondeo, quod perfectiſſimo poteſt eſſe aliquid propinquius in vno ordine, & aliud in alio ordine, ſicut ſubſtantiæ immediatior eſt quantitas in ratione ſubſtandi, qualitas vero in ratione actualiter eſſendi; illud

autem abſolute eſt perfectius, quod in ordine nobiliori, vel ſecundum conditionem nobiliorem eſt propinquius perfectiſſimo; ſic bonum eſt propinquius enti in ordine communicandi perfectiones, ſicut finaliter terminandi & complendi perfectionem alterius; iuxta quod vno modo bonum dicitur communicatiuum ſui, ex Auguſtino de Doctrina Chriſtiana, cap. primo: alio modo dicitur finis, ſecundo Phyſicor. licet verum ſit propinquius enti in ordine ad potentias operatiuas circa totum ens, quatenus eſt ſui manifeſtatiuum. Si autem ratio boni, & ratio veri ſunt rationes poſitiuæ abſolutæ, & diſtinctæ ex natura rei, quod Scotus non credit, in quarto diſtinct. 49. quæſtione nona, poſſet ſatis probabiliter concludi ex ijs ordinibus, bonum eſſe perfectius vero, quia in ordine perfectiori ac nobiliori enti appropinquatur; nec verum eſt abſtractius & ſimplicius bono, quia vtrumque eſt æque commune, & conſequenter æque abſtractum ac ſimplex.

Dices forſan cum Caietano vbi ſupra, verum eſſe ſimplicius & abſtractius bono, prout bonum eſt obiectum voluntatis, quia bonum, in quod voluntas fertur, non eſt bonum niſi exiſtens: at intellectus in res etiam vt ab exiſtẽtia abſtrahunt. Reſpondeo huic obiectioni bifariam. Primo, quod voluntas eſt in omne bonum, & in omne ens uolũtate ſaltem cuiuſdam complacentiæ, licet non efficaciæ, ſicut ait Scotus, Deum ab æterno, & ante actum uoluntatis, quo res producendas determinauit, res omnes actu complacentiæ uoluiſſe, & ſibi in eis complacuiſſe neceſſario, contingenter tamen illas ad actum exiſtentiæ deduxiſſe. Secundo reſpondeo, ex maiori vel minori abſtractione, quoad communitatem, non inferri maiorem perfectionem in re magis abſtracta, diſtincta contra magis determinata, quia tunc ens in communi eſſet formaliter perfectius quolibet ſingulari ente, quod tamen eſt falſum; quodlibet enim ens determinatum & particulare eſt ente perfectius, licet non permiſſiue ſit infinitum: neque ex ſimplicitate quoad conceptus ſequitur maior perfectio, quia tunc anima eſſet toto homine perfectior, & genus tota ſpecie, & quælibet pars ſuo toto. Præterea ſi loqueris de abſtracto, ſecundum rem, aut ſecundum rationem: ſi primo modo, quamuis vera ſit maior, quod abſtractius a materia eſt nobilius, minor tamen eſt falſa, quia ratio veri non eſt abſolutior ratione boni ſecundum rem, cum ſint vna res verum & bonum: ſi vero loqueris de abſtractione ſecundum rationem, quamuis minor ſit vera, maior tamen propoſitio eſt euidens, quia abſtractio eſt negatio nulla in dicens perfectionem, niſi ratione imperfectionis negatæ materiæ uel potentiæ: In propoſito vero conſtat, quod verum non dicitur abſtractius, quia magis recedit a materia, aut potentia quam bonum, cum bonum à quo abſtrahi dicitur verum, neque materiam, neque potentiam aliquam includat ex ſua ratione, cum cauſa boni in ſummo actui puriſſimo conueniat. Ex hoc ergo, quod abſtractius eſt verum, non habet quod eſt nobilius, quamuis optime habeatur,

quod

quod ſit prius natura. Reſpondet Caietanus, quod propoſitio illa maior, quo aliquid eſt abſtractius, &cætera. intelligitur de abſtractione formali in communi, ſiue ſecundum rem, ſiue ſecundum rationem, cæteris tamen paribus; & quia abſtractio formalis incipit ab excluſione materiæ & potentialitatis gradus, ſignum eſt, quod cum uentum fuerit ad eas rationes formales, quæ nullam materiæ ac potentiæ rationem includunt, quod quanto aliqua eſt abſtractior, tanto eſt perfectior, quia remotior ac magis diſtans ab ijs, quæ potentiam includunt. Reſpondeo, Caietanum non reſpicere per hoc ad rationem a Scoto aſſignatam circa rationem Diui Thomæ, nam ſi, vt diximus, ſermo ſit de abſtractione ſecundum rationem, maior illa non eſt accidens, nec vt diximus, verum eſt abſtractius a potentia quam bonum, quod enti nobiliſsimo competit: & ſi ſimplicitas perfectionem dicat, falſum eſt, quod verum ſit ſimplicius bonum, cum bonum etiamſi ſimpliciſsimo conueniat formaliter. Ex ijs collige, quod ex ratione formali ipſius veri & boni, non poteſt colligi, quod intellectus ſit nobilior voluntate, imo ſi verum & bonum ponantur obiecta prima, illud intellectus, iſtud voluntatis, magis concluditur quod voluntas ſit perfectior intellectu, quia ratio boni in ordine perfectiori appropinquatur enti. Ex alijs etiam medijs, quæ a Thomiſtis adducuntur ad communitatem probandam, magis concluditur perfectio excellentior voluntatis ſupra intellectum, vt ex eorum ſolutione patebit. His poſitis, ſit

Concluſio. Voluntas eſt abſolute & ſimpliciter perfectior potentia, quam intellectus. Concluſionem hanc probat Scotus ex ijs medijs, quibus Sanctus Thomas probat oppoſitum, vt in ſolutione argumentorum patebit. Probatur nunc ſic ex perfectione actus voluntatis ſupra intellectum, actus voluntatis reſpectu ſuperiorum ipſa voluntate eſt nobilior, actus intellectus reſpectu eorundem, vt amor Dei eſt nobilior Dei cognitione; ergo actus uoluntatis in ſuo genere eſt nobilior actu intellectus in ſuo genere, quia ſi optimum eſt nobilius optimo; ergo & genus genere, & ſpecies ſpecie, quia ſicut optimum ad optimum, ita genus ad genus, & ſpecies ad ſpecies.

Reſpondet Caietanus, quod illa probatio, cuius optimum eſt nobilius optimo, & genus genere, intelligitur de perfectiori & nobiliori ſingulariter, non autem de perfectiori ſecundum quid: at in propoſito optimus actus voluntatis circa Deum eſt perfectior optimo actu intellectus quod eſt cognitio; non ſimpliciter, ſed ſecundum quid, vt Diuus Thomas in litera dicit: ſed re vera decipitur Caietanus, & ratio Scoti eſt optima, quia ex eo colligit, actum voluntatis ex ſuo genere eſſe perfectiorem actu intellectus, quia optimus actus voluntatis eſt nobilior optimo actu intellectus, hæc enim perfectio non eſt perfectio actus ſecundum quid, ſed ſimpliciter, nam ſi perfecta albedo eſt perfectior perfecta nigredine perfectior ſpecies albedinis erit perfectior tota ſpecie nigredinis; et ſi optimus

homo

homo eſt nobilior optimo equo, ſequitur quòd homo ſimpliciter ſit nobilior equo; ergo ſi optimus actus voluntatis eſt nobilior optimo actu intellectus; ergo actus voluntatis ex ſui genere eſt perfectior actu intellectus. Nec poteſt huic argumento ſatis fieri niſi illa ſolutio friuola adhibeatur, qua dicit, optimum actum voluntatis in via, quod eſt circa Deum, eſſe nobiliorem actu intellectus in via circa idē obiectum, in patria vero optimum actum intellectus eſſe perfectiorem eiuſdem Dei dilectione a creatura elicita. Cæterum hæc ſolutio potius eſt euaſio & fuga argumenti quam ſolutio, vt de ſe patet, quia ſicut actus vtriuſque potentiæ ſe habent inter ſe in via, ita ſe habent in patria, & hoc magis infra probabitur.

Secundo probatur concluſio, actus coniungens obiecto ſecundum nobilius eſſe ip ſius obiecti, eſt nobilior ſimpliciter: ſed actus voluntatis coniungit obiectum ſecundum nobilius eſſe; ergo eſt nobilior ſimpliciter. Conſequētia eſt bona; Maior eſt nota; & minor probatur, quia voluntas coniungit rei in ſe, & vt in ſe eſt, intellectus vero non niſi rei vt eſt obiectum in cognoſcente: at obiectum beatificum nobilius eſſe habet in ſe quam vt eſt in cognoſcente; ergo actus voluntatis coniungit obiecto beatifico ſub nobiliori ratione. Ratio hæc concludit ex conceſſis a D. Thoma, concedit enim ipſe, intellectum intendere in rem, vt eſt in cognoſcente, voluntatem vero in rem, vt in ſe eſt. Reſpondet Caietanus, diſtinguendo maiorem argumēti. poteſt enim, inquit ipſe, bifariam intelligi: primo de perfectiori eſſe obiecti, vt obiectum eſt, & ſic eſt vera, ſed minor eſt falſa, quia obiectum intellectus, cui intellectus coniungit, eſt perfectius in ratione obiecti obiecto voluntatis, quia eſt abſtractius, & conſequenter vt obiectum eſt nobilius: alio modo poteſt intelligi de perfectiori eſſe obiecti, vt res eſt, & ſic dato quòd minor ſit vera, ſcilicet, quòd voluntas coniungit obiecto ſecundum eſſe perfectius, maior tamen eſt falſa. Secundo reſpondeo, quòd maior poteſt intelligi de obiecto abſolute, & ſic eſt ſolum ad propoſitum, vel in tali modo, puta ſuperiorum, & ſic non infert maiorem nobilitatem niſi ſecundum quid, ita q̃d in determinata materia voluntas coniungit perfectius obiecto, non tamen abſolutè. Et reſoluendo ſe dicit ſic Caietanus, quod ſi ſermo ſit de obiecto abſolute vt obiectum eſt, maior eſt vera, ſed minor eſt falſa. Cum vero obijcitur, quòd eſſe rei in ſe eſt perfectius quam eſſe eius in anima. Reſpondet, hoc non eſſe verum abſolute, & in omnibus, vt patet de inferioribus, quorum eſſe eſt nobilius in anima quam in ſe ipſis. Secundo reſpondet, quòd falſum ſupponitur, ſcilicet, quod obiectum intellectus, vt ſic, conſtituatur per eſſe in anima, quamuis eſſe in anima ſit vna conditio eius, actus enim intellectus coniungit obiecto abſolute, vt eſt in ſe ſecundum quidditatem eius, & per hoc differt ab actu voluntatis coniungenti obiecto, vt exercet eſſe, ſcilicet vt exiſtenti. At licet actus coniungens obiecto ſecundum eſſe extra, coniungat obiecto ſecūdum eſſe perfectius, quā actus coniungens obiecto abſolute, & ex hac parte actus voluntatis ſit perfectior actu intellectus, ex parte obiecti ſic conſiderati, quia res habens eſſe extra, habet perfectius eſſe quā conſiderata ſecundum quidditatem præ-

ciſe;

ciſe; tamen ex alia parte coniungit intellectus obiecto ſecundum perfectius eſſe, vt obiectum eſt potentia actus voluntatis, quia ſecundum abſtractiorem modum, & quia nobilitas potentiarum deſumitur ex nobilitate obiectorum, non vt res, ſed vt obiectũ ſunt, ideo intellectus ſimpliciter eſt nobilior voluntate. Si vero (inquit Caietanus) ſermo eſt de obiecto tali, puta beatifico, vt Scotus inſinuat, tunc diſtingue vt ſupra, vel in via, vel in patria, concludit quidem ratio Scoti, in via eſſe nobiliorem actum voluntatis, quam actum intellectus, ſed non in patria. In ſolutione huius argumenti multa dicit Caietanus, ſed minime illud ſoluit.

In primis inquiro, quid intelligat per eſſe obiecti, vt obiectum eſt? nam vel intelligit aliquod eſſe reale, vel rationis: ſi eſſe rationis, nulla perfectio poteſt inde accreſcere potentiæ recipienti illud, cum omni perfectione careat. Præterea, quia nulla potentia cognoſcitiua vel appetitiua reſpicit ſuum obiectũ ſub ratione aliqua formali, quæ præciſe ſit ens rationis. Si vero intelligat eſſe reale obiecti nati obijci potentiæ, maior argumenti eſt vera, & ſimiliter minor, quia ſemper voluntas coniungit perfectiori eſſe obiecti, cũ in eſſe reali feratur per ſe, intellectus vero in rem in anima. Si vero per eſſe perfectius obiecti intelligat eſſe reale eius ſub aliquo abſtractiori, ex quo colligatur eſſe perfectius; iam ad hoc reſponde vt ſupra, verum non eſſe abſtractius bono ſecundum rem, neque ſecundum rationem cõem, quia conuertuntur inter ſe, omne enim verum eſt bonum, & omne bonum eſt verum. Nec ex huiuſmodi abſtractione poteſt colligi maior perfectio, ſed minor, quia ſemper minus abſtractum hac abſtractione eſt perfectius, & actualius, & magis abſtractius eſt potentialius. Præterea ly vt, cum dicit, vt obiectum, vel ſumitur reduplicatiue, vel ſpecificatiue: ſi primo modo, vel reduplicat rationem formalem obiecti, ſub qua mouet potentiam, quæ vere eſt realis, vel reduplicat rationem rationis; ſi primũ, maior eſt vera, & ſimiliter minor; ſi ſecundum, nihil ex ea poteſt pro ope ratione Caietani colligi. Præterea ſi per te, Caietane, actus intellectus coniungit abſolute obiecto ſecundum qđ reſpicit quidditatem, abſtrahit ab exiſtentia: actus vero voluntatis coniungit rei in eſſe exiſtentiæ; ergo iſte eſt perfectior illo abſolute, quia coniungit obiecto ſecundum eſſe perfectius. Nec valet ſolutio Caietani, quod intellectus ex alia parte coniungit obiecto ſecundum eſſe perfectius, quia ſecundum abſtractiorem modum, quia ex eo, vt diximus, non eſt obiectum perfectius. Cum vero dicit Caietanus, voluntatis actus non coniungere obiectum ſecundum perfectius eſſe abſolute, ſed ſecundum quid, quia hoc ſolum habet verum in ſuperioribus rebus ipſa voluntate, cum tamen inferioribus, quorum eſſe in anima eſt nobilius, inquiro, quod intelligat per eſſe rerum in anima, aut intelligit eſſe earum cognitum ſecũdum propriam rationem conſideratum, vel eſſe participatum, quod habent a cognitione, quia eſſe, quod formaliter eſt ipſius cognitionis, eſt participatiua rei cognitę; ſi primum, liquet eſſe rerum in ſe ipſis eſſe abſolute perfectius, quia eſt ens reale, eſſe vero earum in anima, eſt ens rationis: at ens reale ſecundum totum ſuũ genus eſt perfectius

ente

ente rationis; ſi vero intelligat ſecundum, tunc in omnibus entibus per ſe, quæ ad prædicamentum ſubſtantiæ pertinent, eſſe rerum in ſe ipſis eſt perfectius eſſe quam habent in anima, quia ſubſtantia abſolute eſt nobilior accidente, in ſolis accidentibus inuenimus, & non in omnibus, eſſe eorum in anima eſſe perfectius quam eſſe eorum in ſe ipſis: vt domus ad intra habet nobilius eſſe quam habet domus ad extra. Ex quo infero, quod amor rerum temporalium ex ratione ſuæ entitatis eſt perfectior cognitione earundem, quia perfectius coniungit obiecto ſecundum eſſe perfectius quã cognitio, licet in genere moris ille amor poſſit eſſe non rectus & minime ſtudioſus, ſed ex hoc non colligitur imperfectio eius ſecundũ ſuum genus: Itemq; voluntas abſolute coniungit per ſuum actum obiecto non ſe perfectius in omnibus ſuperioribus & inferioribus ſe, ſi eſſe huiuſmodi cõparetur ad eſſe proprium & formale, quod habent in anima: eſſe enim obiecti vt obiectum eſt, & ſub hac ratione acceptum, eſt ens rationis.

Præterea ſi actus voluntatis, vt ipſemet Caietanus concedit, coniungit obiecto ſecundum perfectius eſſe, & ex hac parte eſt nobilior intellectus actu; ergo actus beatificus voluntatis erit perfectior actu beatifico intellectus, quia eſſe perfectius ibi vnit obiecto, & ſecundum eſſe reale eius, quod eſt perfectius eſſe eius in anima, vel quam eſſe eius ſecundum quidditatẽ præciſam ab exiſtentia, ſi tamen præſcindi poteſt. At Caietanus id negare tenetur, cum beatitudinem in actu intellectus principalius conſiſtere affirmet; ergo ſibi ipſi contradicit. Item ſi voluntas vnit obiecto per actum ſuum ſecundum eſſe rei perfectiſſimum, intellectus vero ſecundum eſſe rei abſolute, præſcindendo ab exiſtentia; ergo abſolute perfectior eſt actus intellectus actu voluntatis, & quia vnit perfectiori modo obiecto, & quia reſpicit obiectum perfectius.

Tertio, ille actus eſt nobilior, ad quem diſponit nobilior habitus: ſed charitas, quæ eſt nobiliſſimus habitus, diſponit ad actum voluntatis, qui eſt dilectio Dei; ergo actus voluntatis eſt ex ſe & abſolute nobiliſſimus actus aliarum potentiarum excedens. Conſequentia vero tenet; maior etiam a contrarijs admittitur, & patet ex virtutis ratione, quæ eſt diſpoſitio ſubiecti ad optimum; ergo ille eſt perfectior, ad quem virtus perfectior diſponit; & ita ex Ariſtotele colligitur 6. Ethicor. Minor probatur ex Apoſtolo prima ad Corinth. 13. Fides, ſpes, charitas, tria hæc, maior autem horum eſt charitas. Ex Auguſtino 13. de Trinit. cap. 19. In donis Dei nullum excellentius, nec maius eſt charitate, nec æquale. Reſpondent contrarij ad Apoſtolum & Auguſtinum, quod ſunt intelligendi pro ſtatu viæ, non pro ſtatu patriæ; lumen gloriæ eſt perfectius, cui propter perfectionem ſuã repugnat conuenire imperfecto, vt puta viatori, non tamen repugnat charitati. Et confirmatur, quia perfectius eſt quod diſtinguit perfectum ab imperfecto, illo, quod eſt commune vtriuſque: ſed lumen gloriæ diſtinguit comprehenſorem a viatore, charitas vero eſt vtriuſque communis; igitur lumen gloriæ eſt perfectius habitu charitatis.

Sed contra ſolutionem & reſponſionem objicio ex Hugone de angelica Hierarc. cap. 8. ſuper illud Dionyſij, ſuper acutum, ſuper feruidum; vbi

ait,

ait, quòd dilectio ſupereminet ſcientiæ, vnde & ſupremus ordo denominatur ab ardore, proximus ſibi a ſcientia. Vbi expreſſe vult, in beatis ſpiritibus dilectionem in Deo eſſe perfectiorem viſione eorum beatifica. Præterea ſicut ſe habet dilectio in via ad cognitionem in via, ita dilectio in patria ad cognitionem in patria; ergo ſicut dilectio in via eſt nobilior cognitione, ita dilectio in patria erit perfectior viſione. Ad probationem dico, quod lumen gloriæ non repugnat abſolute viatori propter perfectionem ſuam, nec charitas competit ei ex eo, quod ſit imperfecta, quia vtrumque abſolute loquendo poteſt eſſe in anima viatoris, ſed hoc prouenit ex repugnantia luminis gloriæ cum fide, quam non habet charitas cum ea; itaque neq; ex maxima perfectione ſua repugnat viatori lumen gloriæ, ſed quia in eo eſt fides, quæ cum lumine gloriæ pugnat: Nec ex imperfectione ſua conuenit charitati eſſe communem viatori, & comprehenſori, ſed ex eo, quia nihil inuenitur in viatore & comprehẽſore, quod cum ea habeat impoſſibilitatem ad eſſendum ſimul in eodem. Ad confirmationem dico, quod diſtinctio prima & eſſentialis comprehenſoris a viatore non eſt per habitus, ſed per actus; eſſentialius autem diſtinguitur comprehenſor a viatore per fruitionem actuum voluntatis quam per viſionem, quia beatitudo vniuerſaliter conſiſtit in actu voluntatis tanquam perfectiori, & immediatius attingente obiectum beatificum, vt inferius dicemus: per lumen autem gloriæ diſtinguitur præciſe intrinſece ab habente habitum fidei. Præterea dico, quod propoſitio eſt falſa, quia gradus infinitus entis diſtinguit Deum ab homine, non tamen ille gradus eſt perfectior ente, quod Deo & homini eſt commune. Item ſenſitiuum eſt differentia præciſe ſeparans animal a planta, non tamen eſt perfectius corpore animato vtrique communi, ſi vtrumque præciſe ſumatur. Item homo niger & homo albus ſic ſe habent, quod albedo diſtinguit hominem album a nigro, qui vt ſic eſt imperfectior, non tamen albedo eſt perfectior homine vtrique communi.

Sed iam per rationem probo habitum charitatis eſſe perfectiorem etiam in patria, quia habitus perfectiſſimus voluntatis in via perficit eam ſecundum capacitatem, quam habet pro tunc; ergo ſi ille eſt nobilior quocumque habitu intellectus, capacitas voluntatis pro ſtatu viæ eſt nobilior & maior quam capacitas intellectus; ergo & pro patria erit nobilior, quia eadem eſt capacitas hic & ibi, loquendo de capacitate remota, quæ eſt ſecundum gradum naturæ, quæ non poteſt totaliter ſatiari, niſi per aliquid nobilius, ſi illa eſt nobilior, quam capacitas intellectus, vt argumentum concludit.

Auctoritatibus etiam probari poteſt eadem concluſio, quia Anſelmus de conceptu virginali, Richardus in libello, qui incipit: Omne caput languidum, & Bernardus de libero arbitrio, quaſi per totum, id concedunt, vbi Bernardus expreſſe dicit, rationem eſſe pediſſequam voluntatis, & fidei ſubiectam, & ex conſequenti ignobiliorem ſimpliciter voluntate. Dico ergo, voluntas tanquam per ſe, & primo libera, & a qua procedit tota hominis libertas in actibus ſuis, ſecundum Auguſtinum in pluribus

bus locis; & eſt potentia ſimpliciter nobilior intellectu, cuius eſt prima regula & menſura, & ad cuius actum tanquam ad finem ſub fine refertur actus intellectus, vt infra dicemus; idq; ex ſolutionibus ad argumenta magis patebit.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum ſatis ex dictis notab. 1. per totum.

Ad ſecundum conceſſa maiori, minorem nego, ſupra enim oſtendimus, habitum charitatis eſſe nobiliorem quocunque habitu intellectus, non ſolum in via, ſed etiam in patria. Ad auctoritates Ariſtotelis dico, quod ipſe locutus eſt de habitibus acquiſitis, inter quos ſapientia eſt nobilior; ſed inde non ſequitur, quod ipſa diſponat ad nobiliorem actum ſupernaturalem, loquendo de actu ſupernaturali, qui eſt beatitudo. Sed contra hanc ſolutionem arguit Scotus, quia non ſibi placet, nam voluntas eſt potentia habitualis per actum acquiſitum ſicut intellectus; ergo habitus voluntatis ſupremus acquiſitus poteſt excedere ſapientiã, ſicut ſupremus infuſus in voluntate excedit ſupremum infuſum in intellectu: ideo aliter reſpondet, quod Philoſophus communiter non diſtinguit intellectum a voluntate in ratione principij operatiui, vel in operatione ad extra; quocirca principiũ diſtinctum contra naturam nunc vocat artem, nunc propoſitum: ſimiliter in operatione ad intra finis non diſtinguit intellectum contra voluntatem, nec cognitionem contra dilectionem, vnde ſpeculationem perfectã ſapientis, ad quam ſapientiæ habitus diſponit non diſtinguit cõtra dilectionem, immo illa ſpeculatio includit dilectionem.

Ad tertium nego antecedens; ad probationem dico, quod non ſemper dependens eſt imperfectius eo, a quo dependet, nam poſteriora genere dependent a prioribus, & tamen ſunt perfectiora, ex Ariſtotele 9. Metaph. ſimiliter finis in eſſe pendet ab eo, qđ eſt ad finem, & non è conuerſo; forma etiam dependet a materia, non è conuerſo; qualitas etiam corporalis pendet a quantitate, totum pendet a partibus; & tamen in omnibus ijs oppoſita maior eſt vera, & vniuerſaliter in ijs generibus, vbi eſt dependentia ad aliud, poſterius genere eſt dependens a priori, & tamen eſt eo perfectius: verũ eſt tamen, quòd ſimpliciter perfectum eſt omne independens, quia ſicut eſt primum perfectione, ita eſt primum genere, quia in eo ordo generis & perfectionis ſunt ſimul; vnde ex eo ꝙ voluntas dependet quoad ſuum actum ab intellectu, non ſequitur, quòd ſit eo imperfectior, immo perfectior, quia eſt poſterior ordine generis. Præterea dici poteſt, quòd intellectus depẽdet a volitione, vt a cauſa partiali, ſed ſuperiori, è conuerſo autem voluntas pendet ab intellectione, vt a cauſa partiali ſubſeruiente: ex quo infertur, quòd volitio ſit nobilior cognitione, & volũtas intellectu, quia voluntas eſt cauſa imperans intellectui, & intellectus eſt cauſa ſubſeruiẽs voluntati; imperans autem eſt ſubſeruiente perfectius.

Ad quartum, Scotus ex eodem medio priuſquam illud ſoluat, arguit pro noſtra concluſione ſic, ex primo Topic. illud eſt prius & melius, cuius corruptio

ruptio eſt prior & purior: ſed corruptio volitionis eſt talis, quia malum velle per te eſt malum, non ſic intelligere malum; ergo volitio eſt purior actu intellectus; ergo ratio illa potius pro me quam pro aduerſarijs concludit. Præterea ratio non corrumperet bene velle malum ad intelligere abſolute, ſed ad intelligere falſum, & tunc ſicut velle corruptum eſt malum voluntatis, ita intelligere falſum eſt malum intellectus: quocirca ex hac parte voluntatis non eſt impurior actu intellectus. Præterea quia circa quodcumque obiectum potentiæ voluntas habere bonum actum bene intelligere, malum eſſe odiendum, & ita actus voluntatis eſt ita purior, ſicut actus intellectus. Cum vero dicis, quod ille actus eſt impurior, qui ex impuritate obiecti redditur impurius, ſicut ſe habet actus voluntatis, quia ex impuritate obiecti impuritatem contrahit, non ſic actus intellectus. Reſpondeo, quod actus intellectus eſt talis, quod neceſſario eſt falſus ex eo, quod eſt falſi obiecti, actus vero voluntatis nõ eſt impurior, id eſt, malus, quia eſt obiecti mali præciſe, niſi concomitanter.

Quod ſi dicas, actum voluntatis eſſe impurũ ex obiecti impuritate malitiæ, non ſic actum intellectus; ex hoc nihil habes pro te, quia ex hoc poſſes etiam concludere actum ſenſus eſſe nobiliorem actu voluntatis, quia ſic eſt minus impurus, immo actum ſenſus, æque concludes, eſſe minus impurum, qui nullo modo malitia morali affici poteſt. Cum vero dicis, volitionem eſſe motum in rem, intellectionem vero non ita, ſed motum rei in animam, & hoc ex Ariſtotele. Reſpõdet Scotus, ex hac parte concludi poſſe, actum voluntatis eſſe nobiliorem actu intellectus, quia coniungit motum rei in ſe; actus vero intellectus nõ niſi rei, vt eſt in cognoſcente.

ARTICVLVS III.

An beatitudo conſiſtat ex pluribus operationibus ſimul.

Pars affirmatiua probatur, beatitudo conſiſtit in perfecta vnione rei beatificabilis cũ Deo: ſed hæc vnio includit vnionẽ ſecundum omnẽ potẽtiam, ſecũdum quam ratio illa eſt immediate vnibilis Deo; eſt autem natura beatificabilis vnibilis Deo per intellectum & volũtatem, & per vtriuſque actum immediate Deum attingit; ergo beatitudo ſimul conſiſtit in operatione intellectus & voluntatis.

Secundo, per quam virtutem aliquid mouetur ad terminum, per eandem quieſcit in termino: ſed tam per intellectum, quam per voluntatem natura intellectualis mouetur in Deũ: ergo per vtramque potentiam quieſcit in ipſo: ſed beatitudo eſt perfecta quies naturæ intellectualis in Deo; igitur conſiſtit in operatione vtriuſque potentiæ, & ita in pluribus operationibus ſimul.

Tertio, quomodo ad perfectionẽ alicuius in actu primo requirũtur plura ad perfectionem eiuſdem in actu ſecundo, requiruntur etiam plura illis pluribus proportionabilia; ſed ad perfectionem naturæ intellectualis in actu primo requiruntur intellectus, & voluntas; quia ſine alterutra eſſet imperfecta in actu primo; ergo ad perfectionem eius in actu ſecundo requirũtur actus ſecundi illis correſpondentes; ergo cum beatitudo ſit completa

per-

perfectio naturę intellectualis in actu ſecundo, includit illos actus ſecundos. Omnia iſtius rationis patent, præter maiorem, quam ſic probo, nam non poteſt eſſe perfecte quietata, niſi quodlibet per ſe pertinẽs ad eius perfectionem naturalem quietatur, nam da oppoſitum, & ſequitur, quod natura non ſecundum quodlibet ſibi intrinſecum quietatur, & conſequenter non perfecte; ergo perfectio quietatiua totius naturæ includit per ſe quietationem cuiuſcumque actus primi pertinentis per ſe ad ipſam naturam.

Quarto beatitudo conſiſtit in quocumque, per quod diſtinguitur per ſe beatus a non beato per actum intellectus, quia beatus videns non beatos non vidit obiectum beatificum: diſtinguitur etiam per actum voluntatis, quo fruitur voluntas diuina eſſentia vt præſente; igitur in vtroq; actu conſiſtit beatitudo; & ſic in pluribus operationibus.

In hac quęſtionę eſt duplex oppoſita ſententia. Prima, quam tenet Richardus in 4. d.49. q.6. & Baſſolis eadem diſt. q.2. aſſerit, beatitudinem in pluribus operationibus ſimul conſiſtere, & conſequenter vel eſſe vnam ſimplicem formam vnitate indiuiſibilitatis, ſed vna vel aggregatione, vel vnitate ordinis.

Secunda ſententia eſt Beati Thomæ in 4.d.49.art.1.q.1.& Scoti in eodem d.43. aſſerentium, beatitudinem eſſentialẽ in vna ſola operatione conſiſtere, licet differant in aſſignando, quia D. Thomas illam eſſe dicit operationem intellectus, Scotus vero operationem voluntatis eſſe aſſerit.

Pro intelligentia huius quæſtionis obſerua, beatitudinem bifariam accipi poſſe. Primo pro ſtatu omnium bonorum aggregatione perfecto, ſecundum quem natura beatificabilis optime ſe habet ſecundum omnem ſuam potentiã. Secundo poteſt accipi, prout dicit illud, quo materia intellectualis vltimate attingit obiectum beatificũ. Et accipiendo beatitudinem in hac ſecunda acceptione, poteſt diſtingui de beatitudine naturæ intellectualis ſecundum ſe, vel de beatitudine potentiæ: aliud eſt enim loqui de beatitudine totius naturæ beatificabilis, aliud vero de beatitudine potentiæ. Exempli gratia, aliud eſt loqui de beatitudine Angeli, aliud de beatitudine intellectus angelici; liquet enim beatitudinem intellectus conſiſtere in viſione obiecti beatifici, qua eſt bene complete ipſi intellectui. Cum hoc tamen eſt quæſtio ſatis controuerſa inter Doctores, an beatitudo naturæ intellectualis conſiſtat in viſione, vel fruitione; ergo aliud eſt loqui de beatitudine potentiæ, aliud vero de beatitudine naturæ intellectualis. Quærimus ergo in præſenti quęſtione, non an beatitudo alicuius potentiæ conſiſtat in vnica operatione, ſed an beatitudo naturæ, quæ ſecundum plures potentias eſt beatificabilis, conſiſtat in vna ſola operatione, qua ſibi ſoli bene ſit complete, nõ quòd hęc includat omnia pertinentia ad bene eſſe huius naturæ, ſed quòd dicat complementum omnium in bene eſſendo, ſitque id, quo vltimate, & immediate immediatione etiam perfectionis attingit obiectum beatificum.

Secundo obſerua, omnẽ potentiã eſſe beatificabilem, quæ poteſt immediate attingere obiectum beatificum: immediate, inquam, non excludẽdo proprias operationes, ſed eas includendo, ita quod immediate nullo oppoſito

poſito medio eiuſdem rationis attingat obiectum beatificum per proprias operationes, ſic q inter tales operationes & obiectum nullum eſt medium; & cum ſic potentia per propriã operationem attingit obiectũ beatificum, dicitur immediate beatificari, ſed nõ immediate immediatione perfectionis, quia ſola illa potentia attingit ſic obiectũ, quę perfectiſſimo modo ei vnitur per ſuã operationem. Vnde immediatio in propoſito eſt duplex: alia quæ excludit medium eiuſdẽ rationis, vt aliam potentiã, & aliam operationẽ, & obiectum aliud, qđ ſit ratio attingẽdi; quocirca ſi potentia per ſuã operationem abſq; vllo medio obiectũ beatificum attingit, dr̃ immediate attingere: alia eſt immediatio perfectionis, quæ medium ẽt alterius rationis excludit, ita vt nihil ſit illo immediatius ac perfectius attingens. Ad hãc immediationẽ duo requiruntur; alterum vt immediate attingat obiectũ immediatione primo modo, ita q nec media aliqua operatione, nec alia potẽtia, nec obiecto, ſed per ſe ipsũ, ſeu per ſuã operationẽ immediate obiecto vniatur; alterum vero q operatio attingens ſit ita perfecta, ſicq; perfecte attingat obiectum, vt nulla alia ei æquetur in perfectione. Primo modo tã intellectus quã voluntas attingũt in patria obiectum beatificum immediate, quia immediatius terminus operationis vtriuſq; potentiæ eſt obiectũ beatificũ, itaq; neutra eſt media reſpectu alterius in ratione potẽtię, aut obiecti, vel operationis in rõne attingendi obiectũ, & per iſtũ actũ attingit, licet vna prius natura attingat obiectum, q̃ alia, vt intellectus prius quã voluntas; cæterũ immediatione ſecundo modo, ſola voluntas attingit obiectũ beatificum immediate, ipſa.n. eſt perfectiſſima operatio, & perfecte cõplet beatitudinem naturæ intellectualis ea ipſa, ſibi bene eſt vltimare & perfecte, ita q per illam ſolã eſt perfecte beata, & talis dr̃; non vero dr̃ talis per operationẽ intellectus, nã etſi viſione bene ſit ſibi, quoad intellectum, nõ tñ dr̃ abſolute beata niſi per fruitionem: Vnde hæc conſequentia non valet, intellectus eſt beatificabilis ſimpliciter, ergo natura habẽs intellectum beatũ eſt ſimpliciter beata; aliud n. eſt eſſe ſimpliciter beatũ, aliud vero naturam intellectualẽ eſſe ſimpliciter beatam, quæ nõ eſt talis ſine perfecta operatione ſuæ potẽtiæ beatificabilis, quæ beatitudinẽ complet & perficit, & in qua magis principaliter cõſiſtit. Accipe exemplum, quomodo poſſũt duæ potentiæ immediate primo modo attingere idem obiectum, quam immediate ſecundo modo illud attingant: cauſa prior & poſterior, & cauſa inferior immediate attingunt idem paſſum, ita quod neutra cauſa agẽs in paſſum eſt medium, per quod alia attingit illud commune paſſum, tamẽ prior cauſa immediatius attingit, quia intimius & perfectius, quia tota attingentia poſterioris eſt in virtute prioris; ita in propoſito de potentijs attingentibus idem obiectum, dicendum eſt, quod acute poſſunt attingere idẽ obiectum immediate, quia alia alij ratio attingendi ſit, verum hoc non immediate immediatione perfectionis, ſed vna perfectius alia.

Tertio obſerua, quod beatitudo naturæ intellectualis dupliciter dicitur; alia eſt totius & extenſiue, quæ ſub ſe continet, ſiue amplectitur omnes operationes potentiarum eiuſdem naturæ, quæ sũt beatificabiles, per quas immediate primo modo attingit obiectũ

beatificum: alia vero eſt intenſiua & completiua omnium in bene eſſendo requiſitorum, quæ nihil aliud eſt quā operatio perfectiſſima, per quam perfecte & vltimate natura intellectualis Deum attingit, vt obiectum beatificū, ad quodque omnia ordinantur ad finem ſub fine ordinabili immediatione perfectionis in finem vltimū extra, qui eſt Deus, totalis beatitudo dicit totalem acquiſitionem naturæ beatificabilis, ita vt quidquid in tali natura eſt quietabile quietatur; & huiuſmodi beatitudo hominis, quæ extenſiua dicitur, non eſt ſine reunione animæ ad corpus, quia aliquis appetitus eſt ipſius animæ ad corpus, tanquam ad proprium perfectibile, vel ſaltem eſt è cōuerſo in materia, ſicut in proprio perfectibili ad formam illam, ſcilicet animam, ſed tamen inter omnes illas quietationes vna eſt quietatio ſimpliciter ipſius naturę, quę ſcilicet eſt quietatio nobiliſſima in illa natura, in quātum quietabilis eſt, ad quam, vt diximus, tanquam ad finem ſub fine omnia ordinantur, vt in articulo ſequenti dicemus, quæ eſt perfectiſſima operatio ac nobiliſſima ipſius naturæ beatificabilis. His conquiſitis, ſit

Prima concluſio. Viſio Dei eſt beatitudo ſimpliciter potentiæ intellectiuæ, ſiue intellectus, et fruitio voluntatis, ita quod quælibet eſt vltima perfectio ſuæ potentiæ. Probatur, vtraque potentia, intellectiua & voluntas, eſt beatificabilis intrinſeca ac propria beatitudine: ſed non beatificatur niſi per operationem propriam, loquendo de beatitudine intrinſeca potentiæ; ergo intellectus beatificatur viſione obiecti beatifici, & voluntas fruitione eiuſdē. Probatur conſequentia, quia ſola viſio obiecti beatifici eſt, per quam intellectus immediate vnitur obiecto beatifico immediatione primo modo, & voluntas vtroque modo immediationis, ſola fruitione attingit obiectum beatificum, nullamq; aliam propriam operationem habent prędictæ potentiæ, ergo per illas ſolum beatificatur: eſt autem viſio beatifica vltima operatio, potentiæ intellectiuæ propria, quia nullam aliam habet intellectus, qua intrinſece quieſcat, licet non ſit vltima operatio naturæ intellectualis, quia non eſt perfectiſſima, ſed fruitio, ad quā ordinat, vt infra dicemus; ſimiliter fruitio eſt beatitudo intrinſeca voluntatis, & vltima ac eſſentialis naturæ beatificabilis, quia per illam eſſentialiter diſtinguitur beatus a non beato, & talis, quod ad nullam aliam perfectionem eſt ordinabilis.

Secunda concluſio. Vtraque operatione, ſcilicet viſione & fruitione, attingitur obiectum beatificum a potētia, cuius eſt operatio, immediatione primo modo. Ex dictis ſupra probatur, quia immediatus terminus operationis vtriuſque potentiæ eſt ipſum obiectum beatificum, ita quod neutra eſt medium reſpectu alterius in ratione attingendi obiectum, vt ab hac operatione attingitur, vt ſupra diximus; ergo p vtrumq; attingitur immediate obiectum beatificum. Præterea vtraq; potentia propria ſua operatione beatificatur in obiecto beatifico; ergo vtraq; attingit Deū immediate modo prædicto. Antecedēs patet ex pręced. concluſ. Conſequentia probatur, quia non poteſt aliqua operatio eſſe beatifica niſi immediate per eā potentia attingat obiectum beatificum, quia beatitudo conſiſtit in vnione immediata potentiæ ad obiectum beatificū, quæ fit actu ſecundo, & operatione eius.

Tertia

Tertia concluſio. Beatitudo totalis & extrinſeca naturæ beatificabilis, ſcilicet intellectualis, ad minus includit duas operationes, & ſic in pluribus operationibus ſimul conſiſtit; vt ſi natura beatificabilis haberet decem potentias, quibus immediate immediatione primo modo dicta poſſet obiectũ beatificum attingere, eius beatitudo totalis & extenſiua in omnibus ſimul operationibus conſiſteret. Probatur concluſio, quia hęc beatitudo includit beatificationem omnium potentiarũ beatificabilium, quia dicit quietationē eius cuiuſcumq; quietabilis in natura beatificabili, alias non eſſet totalis & extenſiua beatitudo & quietatio; ergo neceſſario includit operationes omnes, quibus natura beatificabilis poteſt immediate attingere Deum, quia per illas ſolas beatificari ac quietari poteſt totaliter, alias aliquæ potentiæ manerent inquietatæ, & conſequenter beatitudo totalis eſt per quietationem omnimodam omnium, quę quietari poſſunt.

Quarta concluſio. Loquendo de beatitudine intrinſeca, quæ dicit operationem vtroq; modo immediationis attingētem obiectum beatificum, conſiſtit in ſola vna operatione. Probatur, tum quia in natura intellectuali non eſt niſi vnica potentia perfectiſſima attingens obiectum beatificum; tum quia vnica ſola operatione eſt in ea ex conſequenti, quæ vtroq; modo immediationis attinget finē vltimũ, cum enim potentię beatificabiles ſint alterius rationis, vel ſpeciei, vel quaſi ſpeciei, neceſſarium eſt, vt in perfectione altera ſit alia perfectior ac nobilior, & ex conſequenti etiam earum operationes; ergo neceſſarium eſt, datis duabus operationibus, intellectus ſcilicet & voluntatis, quod vna ſit nobilior altera; ergo vnica neceſſario eſt perfectiſsima operatio naturæ intellectualis, quæ ſola beatificabilis eſt; ergo in ſola vnica operatione conſiſtit beatitudo eius, prout dicit operationem vtroque modo immediationis obiectum beatificum attingentem. Præterea in quolibet ordine eſsētiali eſt ſtatus ad aliquod vnum; ergo in ordine finium non tantum erit ſtatus ad aliquem finem vltimum extrinſecũ, qua le eſt ſummum bonum, ſed etiã inter fines intrinſecos erit aliq̃s vnus ſupremus; ergo non ſunt duæ operationes de rōne finis intrinſeci, ſed vna. Hæc ratio non placet Scoto, quia ab vno & eodem principio poſſunt plura immediate oriri, vt vidimus à Deo plures Angelos immediate eſſe productos, quocirca ex vnitate producentis non bene poteſt colligi vnitas effectus immediati: ita ſimiliter plura poſſunt īmediate attingere eundē finē; licet ergo in quolibet ordine eſsentiali ſit ſtatus ad aliquod vnum, non tñ in ordine effectuum eſt neceſſario deuenire ad aliquod vnum immediatũ, quia plura poſſunt eſſe illi vltimo immediata, ita in finibus intrinſecis, qui vt fines ſub fine poſſunt eſſe plures vltimo fini immediati abſque repugnantia.

Sed obijcies, eſſentialiter ordinatis non poſſunt eſſe duæ ſpecies ordinatæ, quia ſemper eſt vna alia perfectior eſſentialiter, ergo non poſſunt eſſe immediatæ & proximæ eidem cauſæ. Conceſſo antecedente, diſtinguitur conſequentia, vel quoad perfectionem, vel quoad productionem: primo modo concedo, ſecundo modo nego. Vnde ſi ſermo ſit de finibus intrinſecis alterius rationis & ſpe-

ciei., bene concludit argumentum, quod non poſſunt eſſe plures immediati in perfectione ipſi fini ſimpliciter vltimo & extrinſeco, etiã in propoſito fines intrinſeci, quibus creatura intellectualis attinget finem vltimũ, ſint alterius rationis & ſpeciei, vt intellectio & volitio, neceſſarium eſt, vt vnus alium in perfectione excedat, & conſequenter, quod non ſint immediati ipſi fini vltimo immediatione perfectionis, ſed vnus tantum. Ex quo colligitur, ꝙ finis vltimus intrinſecus naturę intellectualis eſt vnicus, & conſequenter vnica eſt perfectio, per quã vltimate & perfecte beatificatur, quia beatitudo eſt perfectiſsima naturæ intellectualis operatio. Tandem quia ex Philoſopho 1. Ethic. felicitas eſt operatio optima, ſecundum optimam virtutem, & in vita perfecta: ſed impoſsibile eſt eſſe plures operationes eiuſdem ſimpliciter optimas; ergo in natura intellectuali cõſiſtit felicitas in vnica operatione. Probatur minor, quia vel eſſet eiuſdem ſpeciei, vel alterius: ſi primũ, vna talis perfecta ſufficit in vna natura, & conſequenter pluralitas eſſet ſuperflua: ſi vero ſunt alterius ſpeciei, nõ poſſunt eſſe plures optimæ, quia ſpecies ſe habent ſicut numeri, ex 8. Metaph. & præcipue hoc verũ eſt de ſpecie prima, quæ ipſa eſt non vnica, quia eſt prima in genere, reſpectu aliarum, ſic ut primum ſimpliciter eſt primum extra genus; ſimiliter non eſt poſsibile eſſe plures virtutes optimas eiuſdem naturæ, ſiue accipiantur virtutes pro habitu acquiſito ſimplici, ſemper ſic & ſic eſt vnicum tantum optimum.

Collige ergo ex dictis, quod beatitudo totalis naturæ intellectualis conſiſtit in duplici coniunctione vltima ad obiectum beatificum, ſed non vltimata ſimpliciter, ſed quantum ad potentias, quę coniunguntur, ita quod viſio eſt vltimata quoad intellectum, & fruitio quo ad voluntatem; verum eſt tamen, quod prima, ſcilicet viſio, ordinatur ad ſecundam, vt puta ad fruitionem, tanquam ad principaliorem, & quantum ad hoc, viſio non dicitur ſimpliciter vltima, ſed fruitio, q̃a in genere operationum naturæ intellectualis eſt nobiliſsima, & in illa principaliter & eſſentialiter conſiſtit beatitudo tanquam in ſimpliciter vltima operatione inter omnes, ad quam omnes aliæ ordinantur tanquam ad finẽ ſub fine; ideoque vnicã tantum operationem dicit beatitudo intellectualis intenſiuam, quo circa quo ad vltimum et perfectiſsimum, quod beatitudo importat, poteſt dici ſummum bonum intrinſecum ſimplex, & vnicum creaturæ, de quo articulo ſequenti redibit ſermo.

Ad argumenta in principio articuli poſita.

AD primũ dico, ꝙ vt ex dictis conſtat, beatitudo extẽſiua conſiſtit in totali vnione naturę beatificabilis cũ vltimo fine, quę vtrumq; actũ vtriuſq; potentię, intellectus ſcilicet & voluntatis includit, cæterum beatitudo intenſiua & perfecta, ac immediata vno immediationis modo ſolum in unica operatione conſiſtit, vt concluſione vltima oſtendimus.

Ad ſecundũ dicit Scotus, ꝙ tendere in finem non competit propriè, niſi appetitui, & hoc quatenus tendere cõparatur quaſi motui, nã intellectus licet tendat in obiectũ pręſens, hoc non eſt æquiuoce accipiendo tẽdere, q̃a tendit in aliud

in aliud quaſi in terminum motus acquirendum per ipſum motum, quia primo habet illud, præſertim ſi eſt præſens obiectum; ſed concludendo, quod natura beatificabilis per vtramque potentiam tendat ad obiectum beatificum, non tamen æque principaliter, ad quem ſequitur, quietatur vnica principalis, per alteram vero minus principaliter, & ſimiliter quietatur ipſum cõſequens. Præterea inquit Scotus, comparando potentias inter ſe illę tendentiæ nõ ſunt in obiectum beatificum immediate duplici immediatione, ad perfectam operationem beatificam requiſita, ſed tantum altera, ſcilicet operatio volũtatis, & ita erit immediata duplici immediatione; quietatur ipſam ſequens, non vero quietatur ſequens actum intellectus, at beatitudo naturæ intellectualis inteſiua & completa, includit duplicem illam immediationem ad obiectum beatificum.

Ad tertium reſpõdeo, quòd totum argumentum concedi poteſt de beatitudine extenſiua & totali, nec aliud concludit; ſicuti ergo ſunt aliqua multa concurrentia ad actum primum alicuius, ita poſſunt eſſe multæ quietationes illorum, & vnica totalis extenſiua totius, includens illas multas: ſed inter illas omnes eſt vnica, quæ eſt vltima quietatio in obiecto; ergo eſt ſola & ſimpliciter totalis quietatio naturę, loquendo de totalitate extenſiua.

Ad quartum diſtinguo maiorem, nam per ly per ſe, vel intelligis eſſentialiter, vel per ſe primo, vel per ſe ſecundo: ſi primo modo, concedo maiorem, ſed minor eſt falſa, quia per ſolum actum voluntatis diſtinguitur beatus a non beato, de quo fuſior erit ſermo, vbi de fruitione agemus; plura ergo poſſent eſſe diſtinctiua in aliquo, quibus ab alijs diſtinguitur, non tamen quodlibet eorum eſt de eſſentia ipſius diſtincti vt ſic, ſed ſolũ illud, quod primo & eſsẽtialiter diſtinguit, quod in propoſito ſolum competit fruitioni.

ARTICVLVS IV.

An beatitudo conſiſtat in actu intellectus & voluntatis.

Qvod cõſiſtat in actu intellectus beatitudo, probatur; in illo actu tantummodo & pręciſe conſiſtit beatitudo, quo immediate ac primo præciſe habet obiectum beatificũ, & attingitur: ſed hoc fit per actũ intellectus, & non per actum voluntatis; ergo ſolum in actu intellectus conſiſtit beatitudo. Cõſequentia optima eſt; Maior videtur nota. Minor vero probatur, in primis habet obiectum beatificum per actum intellectus immediate, quia non mediante alia potentia, & per conſequens primo. Quod vero non habeatur per voluntatem ſic oſtendo, quia voluntas non attingit finem, nec vero illum attingit & aſſequitur per actum deſiderij, quia eſt reſpectu abſentis, nec per delectationem, quia præſuppomt obiectum habitum & poſſeſſum, & attingentiam ipſius per intellectum; ergo nullo modo voluntas obiectum beatificum attingit, nec aſſequitur, quia nullum alium actum & operationem habet. Et confirmatur, quia ſicut conſequutio pecuniæ, quæ eſt finis cupidi vel auari, non attingitur per actum voluntatis, quia tunc ſtatim cupidus cum vellet habere pecuniam, haberet illam, ſed per alium actum

attingitur, & poſtea voluntas in ipſa pecunia habita delectatur; ſic eſt de obiecto intelligibili reſpectu noſtræ voluntatis, quod per actum eius non attingitur, ſed per actum intellectus & tunc voluntas ipſo iam habito delectatur.

Secundo. In illo tantum præciſe conſiſtit beatitudo, quod tantum ab omnibus deſideratur: ſed deſiderium omnium eſt ſolum in viſione, quæ eſt actus intellectus; ergo in illa præciſe conſiſtit beatitudo. Et confirmatur, quia intellectus prius naturaliter vnitur obiecto beatifico, quam voluntas; tunc quæro, in illo priori natura, aut creatura eſt beata, & ſic in actu intellectus conſiſtit beatitudo; aut non eſt beata, quod ſi admittis, concedis impoſſibile, tunc enim intellectus creaturæ vniretur obiecto beatifico, & nō eſſet beata ipſa creatura, quod videtur contradictionem inuoluere.

Tertio auctoritatibus probatur idē. Prima eſt Ioan. 14. Domine, oſtende nobis Patrem, & ſufficit nobis; & oſtēſio ad intellectum pertinet. Secunda eſt Ioan. 17. Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te &c. Tertia eſt Auguſtini 1. de Trinit. c. penult. dicētis; Viſio eſt tota merces &c. Quarta eſt Ariſtotelis 10. Ethic. vbi ex intentione probat, felicitatem ſubſtātiarum abſtractarum in ſpeculatione conſiſtere; vnde cōcludit, etiam noſtram felicitatem in ſpeculatione ſitam eſſe, quia magis per hanc ſimiles illis efficimur.

In hac quæſtione eſt duplex oppoſita ſententia. Prima eſt D. Tho. in 2. q. 3. art. 4. aſſerentis, beatitudinem eſſentialiter in viſione & actu intellectus conſiſtere præciſe, eiusq; ſententia innititur argumentis pro parte affirmatiua adductis, & ijs, quæ in principio Controuerſiæ poſita ſunt. Sequitur ibidem Caietanus, D. Thomas, & eius diſcipuli.

Secunda ſententia eſt Scoti, affirmantis, cōſiſtere beatitudinem primo & præciſe in actu voluntatis, quem optimam operationem naturę beatificabilis eſſe dicit: ita tenet in 4. d. 49. q. 4. ſuppoſito tamen, quòd beatitudo conſiſtat in vnica operatione ex articulo præcedenti.

Quærimus hic, an illæ ſit operatio intellectus vel voluntatis, circa quod eſt illa duplex opinio modo poſita.

Expoſitio opinionis D. Thomæ.

PRo intelligentia opinionis D. Thomæ obſerua, ad beatitudinem duo requiri: vnum per ſe primo, & ad eſſentiam beatitudinis ſpectat, vel eſt de eius eſſentia: alterum vero quaſi per ſe accidens eius: Primum eſt operatio optima naturæ beatificabilis. Secundum eſt delectatio ei adiuncta.

Secundo obſerua, quòd beatitudo naturæ intellectualis eſt vltimi finis conſequutio, quia eſt coniunctio naturæ ad optimum & ſupremum bonum extrinſecum perfectiuum naturæ, hæc autem coniunctio fit per finis conſequutionem, quæ fit per actum potentiæ ipſius naturæ beatificabilis, quę non eſt niſi intellectus, cuius officium eſt obiectum apprehendere, & non voluntatis, ſed in obiecto habito & poſſeſſo delectari; nam voluntas fertur in finem vt abſentem, cum ipſum deſiderat, & præſentem cum in ipſo quieſcens delectatur: at deſiderium finis, non eſt finis aſſequutio, ſed eſt motus ad finem non habitum, ſed acquirendum; delectatio vero volun-

tati

tati aduenit ex hoc,quod finis eſt pręſens ipſi voluntati.

Tertio obſerua, quod nec amor, qui eſt actus voluntatis, cuius videtur D.Thomas non meminiſſe loco ſupra citato, ex ea doctrina præcedentis articuli colligit, poteſt dici finis & obiecti conſeruatio, vtendo nominibus vt pluris fiat æquiuocatio, quo amor rei conſequutæ dicatur rei conſequutio, vel è conuerſo, niſi abutendo nominibus: Vnde Scotus conſequutionem in duplicem diſtinguit; vnam per actum intellectus, aliam per actum voluntatis. Et probat, quia amor vel eſt rei abſentis, & non habitæ; vel rei pręſentis: ſi primum, ex eo ipſo conuincitur, quod non ſit obiecti & finis conſequutio, alias non eſſet rei non habitæ: ſi vero eſt rei præſentis & habitæ, ſupponit rei conſequutionem, quia eſt rei habitæ. His poſitis,ſit

Prima concluſio. Beatitudo eſſentialiter conſiſtit in actu intellectus, quod eſt viſio beatifica obiecti. Concluſio hæc probatur argumentis in principio controuerſiæ, & principio huius articuli poſitis;& ratio fundamẽtalis deſumitur ex doctrina nunc poſita, ſcilicet quod beatitudo eſt eſſentialiter finis vltimi aſſequutio; ſed natura intellectualis non aſſequitur finem,niſi per ſuas potẽtias, & non per voluntatem,vt probauimus notab.primo;ergo per intellectum,quia non habet aliam potentiam,per quam illum aſſequi poſsit. Pręterea confirmatur, quia ex notabili ſecundo amor, qui eſt actus voluntatis,& per quam ſi eſſet potentia apprehenſiua,ſine conſequutione poſſet ipſa voluntas finem aſſequi,ſupponit obiecti conſequutionem; ergo non conſequitur illum, ſed eius conſequutionem & præſentiam ſupponit. Item colligi poteſt ex ijs, quæ ex conſequutione finium videmus,ſi enim conſequutio pecuniæ eſſet per actum voluntatis,ſtatim a principio cupidus conſequutus eſſet pecuniam, quia vult eam habere, ſed à principio eſt quidem ei abſens, conſequitur illam ex hoc, quod manu, uel aliquo ſui eam apprehendit, & cũ ea delectatur in pecunia habita: ſimiliter accidit circa finem intelligibilem, conſequimur autem ipſum per hoc, quod ſit præſens nobis, per actum intellectus, & tunc voluntas delectatur & conquieſcit in fine iam adepto; ergo eſſentia beatitudinis in actu intellectus conſiſtit,ſed ad voluntatem pertinet delectatio conſequenda.

Secunda concluſio. Delectatio voluntatis in obiecto beatifico pertinet ad beatitudinem quaſi per ſe accidens eius,quia ſupponit eſſentiam beatitudinis quam per ſe concomitatur. hæc de opinione D.Thomæ.

Expoſitio opinionis Doctoris Subtilis.

PRo intelligentia opinionis Scoti obſerua, fuiſſe aliquorum opinionem aſſerentium, voluntatem in patria non habere reſpectu obiecti beatifici illum actum vel operationem, pro vt actus & operatio diſtinguuntur à delectatione, ſed tantum reſpectu eius habere delectationem, qua quietatur in tali obiecto, quia voluntas cum ſit potentia appetitiua non poteſt comparari ad obiectum ſuum,niſi vt abſens, vel ad præſens: reſpectu vero obiecti præſentis ſolum habet delectationem, ſicut reſpectu abſentis deſiderium; idque confirmatur ex

alijs appetitibus, puta naturali, & animali, qui nullum habent actum circa appetibilem habitum, ſed tantum quietantur & delectantur in ipſo, ſicut graue in centro, & animal in cibo habito & guſtato delectatur, nec vltra appetit illud; ergo vniuerſaliter in appetitu, qui eſt voluntas, non erit reſpectu obiecti præſentis, niſi delectatio; ob id tenentes hanc opinionem, confirmant, beatitudinem in nullo actu voluntatis eſſentialiter conſiſtere. Eidem ſententiæ videtur adhærere Diuus Thomas, quidquid dicat Caietanus, quia in ratione, qua excludit beatitudinem ab actu voluntatis, ſolum facit mentionem deſiderij, & delectationis, & hanc dixit habere voluntatem reſpectu obiecti habiti & præſentis; aut inſufficienter proceſſit in ſua ratione, tenebatur enim probare, quod voluntas non aſſequitur ſuum obiectum per actum amoris, ſicut intellectus per actum intelligendi, quod tamen non facit.

Sed re vera iſti Auctores voluntatem vilificant, ſiquidem operationem ab ea circa obiectum beatificum excludunt; & conſequenter eam beatificabilem faciunt; irrationabile videtur (inquit Scotus) ponere voluntatem operatiuam circa obiectum abſens, imperfecte tamen cognitum, non tamen circa præſens & perfecte cognitum, nam ſi circa obiectum abſens poteſt operari, etſi imperfecte ſit cognitum, multo magis operari poterit circa obiectum præſens, & cognitum perfecte, quia viſum; quia non eſt minus potens & minus perfecta voluntas reſpectu ibi præſentis quam abſentis, ſed reſpectu obiecti beatifici non repræſentati per viſionem: ſed * * poteſt habere voluntas aliquam operationem, qua viatores diligunt Deum, alias præceptum de dilectione eius impoſitum eſſet hominibus impoſſibile; ergo multo melius habebit actum circa Deum clare viſum, & non deſiderij, quia eſt abſentis; ergo amoris. Præterea voluntas in patria non minus amat Deum quam ſe ipſam, vel aliquid aliud; ſed planum eſt, quod amat ſe ipſam, & diligit, & vult, immo & proximum, iuxta præceptum de dilectione, quod perfectiſſime adimpletur in patria; ergo multo magis Deum diligit; ergo in patria habebit voluntas actum diligendi.

Tandem quia cum intellectus & voluntas ſint æqualiter ſe inuicem mutuo concupiſcentes, iuxta Auguſtinum nono de Trinit. capitulo vltimo, ſequitur, quod circa quodcumque obiectum, circa quod poteſt intellectus habere actum intelligendi, circa idem poterit voluntas habere actum volendi, ſi obiectum eſt volibile, vel nolendi, ſi obiectum eſt nolibile: ſed circa Deum intellectus habet actum intelligendi; ergo voluntas poterit habere actum volendi & diligendi, cum Deus ſit ſummum volendum. Præterea Deus in Scripturis proclamat: Ego diligentes me diligo. Et Beatus Ioannes: Filioli, diligite alterutrum &cæter. Si ergo voluntas noſtra in via habet actum dilectionis in Deum, multo melius illum habebit in patria: ſed ex Auguſtino nono de Trinit. colligitur, capitulo vltimo, vbi dicit, quod appetitus inhiantis ſit amor fruentis, ille autem appetitus ſiue deſi-

deſiderium vel amor in Deũ nõ habitum, non eſt tamen paſſio; tum quia paſſionibus non meremur, vel laudamur, nec vituperamur, ex ſecundo Ethicor. in ſanctis autem deſiderijs cõſiſtit maior pars meriti, & laudabilitatis iuſtorum in via; tum etiam quia obiecto eodem repræſentato, aliquando voluntas elicit deſiderium intenſius, quandoque remiſſius, ſecundum quod ex maiori vel minori conatu elicit; & rationabile eſt, quod ſi voluntas deſiderando elicit actum, vt tenet B. Auguſtinus vbi ſupra, & Anſelmus de concepta Virgin. cap. quarto, quod etiam circa finem præſentem eliciat actum, quia ſi cognoſcendo mouet, ſi ita non habitum, rationabile eſt etiam quod cognoſcẽdo quietet ſe in illo præſente, ideſt, ſi ad obiectum cognitum, non tamen habitum mouet ſe voluntas per deſiderium, rationabile eſt, vt etiam in obiectum cognitum & habitũ feratur, & illo præſente ſe quietet.

Secundo obſerua, quod quietatio bifariam accipi poteſt: Primo, pro delectatione proprie dicta, quæ eſt perfectio ſupereminens operationi, ſicut pulcritudo iuueni; & quietatio ſic ſumpta ad voluntatem relata, ſequitur aſſequutionem finis vltimi, nõ ſolum primam generatione, quæ, vt dicemus, fit per actum intellectus, ſed etiam primã perfectione, quia ſequitur actum amandi vel fruendi fine viſo, qui eſt vere actus elicitus voluntatis. Secũdo modo accipitur quietatio pro actu elicito a voluntate totius naturæ intellectualis quietatiuo, qui eam immediate immediatione etiam perfectionis vlt. fini coniungit. Cum autẽ dicitur cõiter, ꝙ beatitudo cõſiſtit in vltima potentię operatione eſt diſtinguendum, nam ſi ſumatur quietatio pro actu operatiuo potẽtiæ immediate attingente obiectum beatificum vtroq; immediationis modo, eſt vera; ſi vero ſumatur pro quietatione primo modo ſeu pro delectatione, eſt omnino falſa, quia potentia nõ beatificatur ĩ delectatione, ſed in operatione optima, vt manet in ſuperioribus declaratum. Similiter eſt diſtinguendum, cum dicitur, qđ quietatio naturæ intellectualis ſupponit finis aſſequutionem, nam ſi quietatio aſſumatur primo modo, eſt vera propoſitio, vt paulo ante dicebamus; ſi vero ſumatur pro actu quietatiuo potẽtię, quo finem attingit, eſt falſa, ſi de aſſequutione perfecta finis ſit ſermo, imo per ipſum actum quietatiuum potentiæ aſſequitur obiectum, vt notab. ſequenti dicemus.

Tertio obſerua, quod Doctores cõueniunt in hoc, quod beatitudo conſiſtit ĩ perfecta finis vltimi aſſequutione, ſed eſt differentia inter eos, an talis aſſequutio fiat pe actum intellectus, an etiam voluntatis. D. Thomas, & eius diſcipuli affirmant, huiuſmodi aſſequutionem ſolum fieri per actum intellectus, Scotus vero aſſerit etiam, & perfectius fieri per actum voluntatis, & aſſequutionem finis per actũ intellectus appellat primam via generationis, illam vero, quæ per actum voluntatis fit, primam ordine perfectionis vocat, etſi ordine generationis poſteriorem eſſe affirmet. Ad cuius intelligentiam nota, quod tam cognitio intuitiua obiecti, quam delectatio ſequens, tendunt in obiectum habens eſſe cognitum, vel repræſentatum, non quod cognitio abſtractiua feratur in obiectum vt cognitum, & ſub hac ratione, quia tale eſſe cognitum

gnitum obiecti ſequitur cognitionẽ; & cum ſit ens rationis, ſub tali ratione non fertur cognitio abſtractiua in ipſum, ſed ſub actione reali, quæ in obiecto habente eſſe in ſpecie repræſentatur: nec voluntas fertur per dilectionem ſequentem talem cognitionem in obiectum ſub ratione, qua cognitum eſt, licet id ſit conditio ſine qua non, ſed fertur in rem cognitam, ſi eſt actus deſiderij, pro ut futura eſt: ſi vero eſt actus ſolius complacentiæ, etiam ſine ordine ad exiſtentiam amatur à voluntate, ſicut diuina voluntas repræſentatis rebus ſibi ab intellectu diuino in eſſe poſſibili, complacuit ſibi, quod tali eſſe gauderet. Ex ijs ſequitur, quod tam intellectus quã voluntas fertur in rem in ſe, & in intellectum per ſpeciem exiſtentem, & in hoc non eſt differẽtia inter intellectũ, & voluntatẽ, ſaltẽ quoad intuitiuã cognitionẽ, & amorem rei per ipſam cognitæ: ſi autem aliqua differentia eſſe poteſt inter voluntatem & intellectum, eſt quoad cognitionem abſtractiuam, & dilectionem illam ſequẽtem, ſi voluntas vt deſideratiua rei cognitæ conſideretur, nam ſi voluntati repræſentatur ſanitas, illam non deſiderat præciſe prout habet eſſe cognitum, videlicet prout ab intellectu demonſtratur abſtrahendo ab exiſtentia, ſed vt futuram in ſe; cæterum loquendo de voluntate vt amatiua, etiã actu completiue ſicut cognitio abſtractiua fertur in rem in intellectu, ita voluntas: & pro tunc quando res deſideratur, non habet aliud eſſe quam cognitum. Ex his colligitur, falſum eſſe illud commune dictum, quod intellectio eſt motus rei in animam, dilectio vero voluntatis, in rẽ ſaltem ſi intelligitur de intellectione, vt etiam intuitiuam complectitur: at ſimiliter loquendo de amore in cõmuni, pro ut ſequitur etiam cognitionem abſtractiuam, & tendit in rem in anima: Si autem huiuſmodi ſententia ab Ariſtotele habetur, ſecũdum quod ipſe communiter locutus eſt de cognitione abſtractiua, & de voluntate vt deſideratiua, quæ fertur in rem futuram; vndè aliqui veritatem illius dicti conſiderantes, dicunt eſſe parabolicum & male intellectum, quia in cognitione intuitiua potius videtur eſſe motus intellectus in rem quam rei ad animam, in abſtractiua vero non apparet etiam, quo modo non ſit motus in rem, ſed rei ad animam, niſi pro tãto dicatur, quod in abſtractiua cognitione prius eſt res in anima quam intellectus in illam feratur, ſemper tamen ipſa cognitio eſt tendentia in obiectum, ſicut dilectio in rem amatã, cuius cognitionem ſupponit etiam voluntas in intellectu, vt in amorem eius rapiatur; ſolum ergo illud dictum poteſt haberi verum quoad hoc, quod magis ſufficit intellectui ad eius actũ res in anima quam voluntati; quia intellectus eam intelligit multoties, vt ab exiſtentia abſtrahit, voluntas vero alterius eam proſequitur in re, vt in effectu. Hoc bene nota, & intelliges præciſam differentiam inter intellectũ, & uoluntatem quoad ferri in obiectum. Habemus ergo, quod non ſolum dilectio rei præſentis, ſed etiam cognitio intuitiua rei eſt tendentia in obiectum in ſe ipſo: cognitio etiam abſtractiua eſt tendentia in rem obiectã, ſed vt abſtrahit ab exiſtentia, dilectio vero deſideratiua volũtatis conſequentis cognitionẽ abſtractiuã, eſt in rẽ cognitã, proſequendo eam vt futuram in ſe, ſemper tamen quilibet iſto

rum

rum actuum eſt tendentia, & quaſi motus in rem ſiue ſit actus uoluntatis, ſiue intellectus. Ex ijs collige, abſque controuerſia ſaltem loquendo de cognitione intuitiua, & dilectione eam conſequente, quia non eam magis vna eſt aſſequutiua obiecti, quam alia quam poteſt, quia utraque eſt quaſi motus & tendentia in rem ipſam in ſe; ergo non magis vna eſt apprehenſiua obiecti, quam alia. Cur vero intuitiuam intellectionem obiecti magis apprehenſiuam vocabimus quam dilectionem, cùm illa non abſtrahat magis rem ad ſe quã iſta? vel ergo vtraq; erit obiecti conſequutiua, vel neutra: ſed omnes primam conſequutionem obiecti vocant; ergo & ſecundam eandem vim habere fateri tenentur: Itaque intellectus aſſequitur finem ſuo actu intelligendi, & ſimiliter voluntas per ſuam operationem circa ipſam, & ipſum finem obtineri à potentijs intellectiuis eſt ferri in ipſum vt præſentem & exiſtentem in ſe.

Si autem obijcias, habitionem obiecti præcedere dilectionem fruitiuam, quæ eſt quietatio voluntatis, non autem quietatur voluntas, niſi in fine dilecto & obtento. Reſpondeo, quod ſi ſermo ſit de dilectione finis realis per vnionem cum potentia, non per operationem præciſe, ſed antecedenter ad ipſam, quod hoc modo habitio vltimi finis, ſeu aſſequutio per modũ actus primi, nec ſit per intellectionem, nec per volitionem; ſed vtriſque ſuppoſitis: prius enim Deus Optimus Maximus intellectui creato vnitur, quam ipſe actum aliquem circa ipſũ habeat, & idem de voluntate dicendum. Cæterum ſi beatitudinem appellas hanc finis conſequutionem, accedis ſane ad opinionem Henrici aſſerentis, beatitudinem principalius in eſſentia eſſe, quam in operatione per illapſum diuinæ eſſentiæ in animam, quam ſupra falſam eſſe oſtendimus; nullam ergo rationem aſſignare poteris, quare magis finis aſſequutio per actum intellectus fiat quam voluntatis: ſi vero illam obiecti habitionem præcedentem actum intellectus, finis aſſequutionem appelles, iam vel beatitudinem in operatione conſiſtere, vel eſſe finis cõſequutionem negabis. Ne igitur in hũc errorem deueniam, aſſero, beatitudinem in finis cõſequutione vltimi & perfecti conſiſtere, illumque fieri per actum & operationem intellectus, & voluntatis, quibus vtraque potentia in obiectum beatificum, cui ratio finis vltimi competit, fertur; potentiam nãque beatificabilem ſuum finem aſſequi, nihil aliud eſt, quam circa ipſum vt in ſe exiſtentem, ferri & tẽdere, ita quod ſi cognoſcitiua eſt potentia, ipſam cognitione intuitiua attingit; ſi vero appetitiua, vt voluntas, qua ipſum diligat dilectione huius notitiam conſequente.

Sed aduerte, quod licet vtraque potentia, intellectus, ſ. & voluntatis, finem vltimum ſuis operationibus immediate attingat immediatione excludente medium eiuſdem rationis, quia neutra per ſuum actum eſt alteri ratio attingendi illud, nec media altera illum attingat; non tamen vtraque illud attingit immediate immediatione perfectionis, quæ excludit ab alio attingi perfectiori modo, vel æque perfecto, ſed ſolum habet hoc actus voluntatis, qui eſt perfectior actu intellectus, vt ex ſecundo art. patet, & in hoc latius demonſtrabimus. Vnde duplex eſt aſſequutio finis vltimi: vna prima via generationis, altera

ra prima via, & ordine perfectionis; illa, quæ fit per actum intellectus, eſt prima ordine perfectionis, quæ quia fit per actum intellectus, eſt ob id imperfectior; illa vero, quæ fit per actum voluntatis, eſt prima ordine generationis, & ob id & alias rationes infra aſſignandas, eſt perfectior & purior ordine perfectionis: cõſequutio finis, quæ fit per actum voluntatis, præſupponit eam, quæ fit per actum intellectus ordine generationis.

Cum vero fit obiectio, quod actus voluntatis, & quietationis eius, ſumpta etiam pro actu quietatiuo, præſupponit finis & obiecti beatifici cõſequutionẽ; diſtinguendũ eſt, vel de aſſequutione priori, & vltima ordine perfectionis; de prima procedit obiectio, & conceditur, ſed de ſecunda negatur, imo ipſamet operatio voluntatis eſt prima & vltima finis conſequutio ordine perfectionis. His poſitis, ſit

Concluſio Prima. Intellectus & voluntas ſuis operationibus, quibus circa vltimum finem præſentem operatur, intrinſece ac beatifice quietatur, ſi quietatio operationem dicat. Probatur, quia vtraque potentia ſua beatitudine formali & ſibi intrinſeca quietatur: ſed talis beatitudo formalis & intrinſeca non eſt ex ſuperioribus, niſi operatio potentiæ attingentis immediate finem vltimũ & extrinſecum; ergo intellectus & voluntas ſuis operationibus beatifice quietantur circa vltimum finem præſentem elicitis.

Secunda Concluſio. Actus voluntatis circa vltimum finẽ clare viſum, eſt optima & perfectiſſima operatio, & inter omnia ad finem vltimum ordinata maxime volenda. Concluſio hæc eſt Scoti in quarto d.49. quæſt.4. quam ſic probat, finis extra, qui eſt Deus Opt. Maximus, eſt ſimpliciter optimum & ſumme volendum, quia eſt infinitum ac ſupremum bonum; ergo inter ea, quæ sũt ad ipſum, quod eſt magis ſibi immediatum, eſt magis volendum: ſed velle eſt ſibi immediatius, quia immediate tendit in ipſum vt in finẽ vltimum, cum finis vltimus, vt huiuſmodi, ſit proprium obiectum ipſius velle; ergo ipſum velle ĩter omnia ordinata ad finem vltimum eſt maxime volendum. Prima conſequẽtia probatur, quia illud eſt magis volendum voluntate libera, quod appetitu naturali naturaliter eſt magis appetendum: ſed huiuſmodi eſt quod propinquius eſt vltimo fini, quod ſimpliciter magis appetitur naturaliter; ergo, &c.

Sed dices, non ſolum ipſum velle tendere immediate in finem vltimũ, ſed etiam ipſam viſionem Dei, nam ex ſupra dictis, ſicut voluntas immediate attingit finem vltimum ſua operatione, ita & intellectus per ſuum actum. Reſpondeo, quod propriè tẽdere in finem ſub ratione finis, & vltimi ac optimi, eſt ſolius potentiæ appetitiuæ; vnde intellectus etſi in ſuum obiectum feratur, non tamen dicitur in ipſum tanquam in finem tendere, & ſub ratione finis, ſed ſub ratione entis; ſi autem velle eſt operatio maxime volenda, erit perfectiſſima operatio.

Secundo, voluntas poteſt velle ſuã operationem ſicut intellectus ſuam, aut igitur vult ſuum velle propter intelligere, aut intelligere propter velle, aut neutrum propter alterum, & eſt ſermo de velle recto & ordinato; non primũ, quia ſecundum Anſelmũ lib. ſecũdo, Cur Deus homo, c. primo, ordo

ordo peruerſus eſſet velle amare vt intelligeres; ergo ordo rectus eſt intelligere vt amemus; ergo intelligere ex ſua natura ordinatur ad actum voluntatis: hic autem ordo eſt per ſe & naturaliter, quod vbicumque inter intelligere & velle ſeruandus eſt, cęteris paribus, quocirca ſicut in uia actus intelligendi Deum per ſe ordinatur tanquam ad finem, ſub fine ad actum voluntatis, ita & in patria; & ſicut hic eſſet peruerſus ordo, amare Deum vt ipſum intelligeremus, ita & in patria erit peruerſus ordo, diligere Deũ, vt ipſum intelligamus & videamus, quia hic ordo naturalis & per ſe, non variatur ibi, ſed perficitur; ergo ſi velle & intelligere in ſe habent, quod inter ſe ordinantur, ſic quod vnum ordinetur ad aliud, rectus ordo expoſtulat, vt intelligere ſit per velle, idque videtur naturam intendiſſe cum voluntati in intellectum, tanquam in cauſam ſibi ſubſequentem, contulerit, primamque ordine generationis voluerit eſſe. Nec dici poteſt, tertium, ſcilicet, quod neutrum ſit volendum propter alterum, tum quia in ordinatis per ſe ad eundem finem eſt aliquis ordo inter ea tanquam ad finem ſub fine: ſed intelligere & velle ordinantur per ſe ad vltimum finem extra, ſ. Deum; ergo inter ipſa eſt neceſſarius aliquis ordo, & hoc vult Anſelmus vbi ſupra; tum ẽt quia ſicut datur vnus finis extra & extrinſecus ſimpliciter vltimus, & ita neceſſarium eſt dari vnicum finem intra & intrinſecum vltimum in ratione finis intrinſeci; vel igitur eſſet eiusdem rationis, vel alterius; ſi primum, alterum videretur eſſe fruſtra, quia per vnicum haberetur ſufficiẽter intentum; ſi vero datur ſecundum, non poſſunt eſſe vltimi & optimi, quia cum ſint alterius ſpeciei, & ſpecies ſint ſicut numeri, neceſſum eſt, vnum ab alio excedi in perfectione; ergo non erunt æque optimi illi duo fines intrinſeci, nec æque vltimi, ſed vnus neceſſario ordinabitur ad alium ſicut imperfectum ad magis perfectum.

Tertio, ſi beatitudo extra eſt ſimpliciter & maxime volenda; ergo illud maxime eſt beatitudo intra, quod inter intrinſeca eſt ſumme volendum: ſed huiuſmodi eſt aliquid velle, & non aliquid intelligere; ergo beatitudo intra in aliquo actu voluntatis conſiſtit. Probatur minor, quia voluntas plus appetit perfectiuum ſui in vltimo fine quam perfectionem intellectus, & hoc loquendo de appetitu libero ac recto, ſicut naturaliter plus appetit appetitu naturali perfectionem propriam quam perfectionem intellectus, licet & hæc aliquo modo ſit ſua; cæterum illa eſt per ſe eius, hæc autem per ſe illius, & participatiue voluntatis.

Quarto, beatitudo intrinſeca conſiſtit in operatione; ergo in operatione maxime volita, quia beatus eſt, qui habet quidquid vult, ſed voluntas magis vult operationem ſuã q̃ operationem intellectus, quia eſt operatio propria, & vnumquodque magis appetit perfectionem propriã quam illam, quæ eſt per ſe alterius, licet aliquo modo ſit ſua; ergo beatitudo conſiſtit magis in operatione voluntatis quam intellectus, quia beatitudo conſiſtit in perfectiſſima naturæ intellectualis operatione, quæ eſt illa, quæ maxime eſt volenda & appetenda à natura intellectuali inter ea, quę extra finem vltimum extrinſecum appetit.

Tertia

Tertia Concluſio. Beatitudo intrinſeca naturæ intellectualis conſiſtit in operatione voluntatis: Probatur ex præcedenti concluſione, operatio voluntatis eſt perfectiſſima operatio, & inter omnes maxime volenda; ergo in ea cōſiſtit beatitudo, ex dictis præcedentis art. eſt operatio naturæ intellectualis optima & perfectiſſima. Et confirmatur, quia beatitudo conſiſtit in operatione; ergo in operatione maxime volita maxime conſiſtit: ſed operatio voluntatis eſt magis volita, quam operatio intellectus vel alterius potentiæ, quia vnumquodque magis appetit perfectionem propriā quam illam, quæ eſt per ſe alterius. Secundo, beatitudo ex præcedentibus conſiſtit in operatione, per quam natura intellectualis immediatius obiecto beatifico naturæ beatificabilis coniungitur; ergo in ea conſiſtit beatitudo. Cōſequētia eſt nota; Minor probatur, quia natura intellectualis ſolū coniungitur immediate vltimo fini & obiecto beatifico per intellectionem & volitionem: ſed per volitionem coniungitur immediatione perfectionis, quia nulla alia coniunctio eſt perfectior, neque æque perfecta, cum illa, quæ fit per intellectum, ordinetur ad illam, quæ fit per voluntatem, ſicut intelligere ordinatur ad velle; igitur beatitudo conſiſtit in operatione voluntatis. Tertio, beatitudo conſiſtit in perfecta vltimi finis cōſequutione: ſed voluntatis operatio eſt perfectiſſima ac vltima finis aſſequutio; ergo ipſa eſt perfectiſſima naturæ intellectualis operatio. Maior eſt nota, cum conſequentia: Minor probatur, in primis, quod ſit finis aſſequutio ex prædictis patet; quod vero ſit vltima, ex eo conſtat, quia voluntas eſt vltima hominis potētia, nec aliqua operatio eſt in natura intellectuali, ad quam ordinetur, imo omnis alia ordinatur ad eam, vt ex præcedentibus patet; ergo eſt vltima operatio; quod vero ſit perfectiſſima, ex ſupra notatis conſtat, quia ipſa eſt immediata immediatione virtutis ipſi fini extrinſeco. Vltimo beatitudo cōſiſtit in actu potentiæ nobilioris in natura intellectuali: ſed voluntas eſt nobilior potentia intellectu, & nulla alia eſt nobilior ea; ergo in actu voluntatis conſiſtit beatitudo: Vel aliter, beatitudo conſiſtit in actu nobiliſſimæ potentiæ inter eas, quæ in natura intellectuali reperiuntur, talis eſt voluntas ex art. præcedenti; igitur in actu eius conſiſtit beatitudo: Et tandem quia ex Auguſtino de Doctrina Chriſtiana cap. ſexto, ſumma merces eſt vt ipſo perfruamur: at frui eſt actus voluntatis, quia eſt amore merere; ergo in actu uoluntatis conſiſtit ſumma hominis merces: ſed ſumma merces eſt beatitudo; ergo beatitudo in actu voluntatis conſiſtit.

Ex iis ſequitur, quod ſolo actu uoluntatis natura beatificabilis eſt eſſentialiter beata, quia ex eo ſolo conſiſtit beatitudo eſſentialis eius. Sequitur ſecundo, quod ſola viſione exiſtente in intellectu, non erit natura eſſentialiter beata abſolute & ſimpliciter. Probatur, quia beatitudo conſiſtit eſſentialiter ſolum in actu voluntatis. Præterea, quia aliud eſt loqui de beatitudine potētię, aliud vero de beatitudine naturę; beatitudo intellectus conſiſtit quidem in actu intellectus, quia per eum eſt ſibi perfecte bene, cæterum non eſt beatitudo ipſius naturæ abſolute, quia non eſt per actum intellectus ſimpliciter perfecte

fecte bene ipſi naturæ, ſed per actum nobiliorem eo, qui eſt actus voluntatis, & vnica naturæ intellectualis operatio perfectiſsima. Tertio infertur, quod beatus non diſtinguitur eſſentialiter a non beato, niſi per actum voluntatis, quia ipſe ſolus eſt perfecta & eſſentialis hominis beatitudo, diſtinctio enim eſſentialis fit per ea, quæ rei per ſe primo modo inſunt, ſic autem beato ſolum competit actus & operatio voluntatis, in quo eſſentialiter conſiſtit beatitudo.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum conceſſa maiori, minorem nego; & ad probationẽ eius concedo, quod per actum intellectus habetur & poſsidetur obiectum beatificum primo primitate generationis, ſed non perfectionis: ſimiliter attingitur per eam immediate prædictum obiectum, non quidem immediatione perfectionis, quia hoc fit per actum voluntatis, vt ex ſuperioribus patet. Cum vero probatur, quod per actum voluntatis non apprehenditur obiectum dico, quod illud non attingitur & aſſequitur per actum deſiderij, ſed per actum amoris, quem voluntatem habere à delectatione diſtinctum ſupra oſtendimus; vnde actus deſiderij ceſſat in patria obiecto præſente, ſed non ceſſat quilibet actus voluntatis, quia incipit præſentis obiecti amor, ſicut bene ceſſat actus credẽdi in patria, quo intellectus in via tendebat in obiectum, ſed incipit actus viſionis: nec aſſequitur voluntas obiectum per delectationẽ in eo, quia delectatio ſupponit obiecti aſſequutionem factam per actum intellectus & operationem voluntatis; quietatur autem voluntas in obiecto beatifico vltimate & perfecte per actum amoris, qui eſt ex ſua natura quietatiuus voluntatis, ad quem ſequitur delectatio voluntatis, quia delectatio ſequitur operationem. Ad ſimile poſitum in confirmatione dico, quod auarus non aſſequitur pecuniam magis per actum intellectus quam voluntatis, ſed per manum, & aliud ſimile, & pecunia habita non ſolum in ea habet delectationem, ſed etiam actum amoris, ex quo ipſa delectatio ſequitur, nam ſi eam non amaret, minime in ea delectaretur, amando vero eam attingit modo perfectiori, quo poteſt. Ad applicationem vero de obiecto intelligibili dico, quod delectatio voluntati in eo pręſupponit duplicem aſſequutionem eius: vnam per intellectum, aliam vero per voluntatem. Prima aſſequutio obiecti per operationem facta fit per actum intellectus; ſecunda vero per actum voluntatis, ad quem ſequitur delectatio. Ex ijs ſupponitur vnio intellectus cum obiecto, quæ poteſt dici præhabitio obiecti beatifici, ſi ſit vnio Dei cum intellectu in ratione obiecti; ſed illa non eſt beatifica, nec beatitudo, quæ neceſſario eſt optima naturæ intellectualis operatio.

Ad ſecundum tranſeat maior, ſed nego minorem, quia recte deſiderãtibus in via, non ſolum deſideratur actus videndi Deum, ſed actus fruendi Deo, tanquam ſumma mercede. Ad confirmationem dico, quod intellectus non beatificatur per vnionem cũ Deo præcedentem operationem eius, niſi beatitudinem aſſeras conſiſtere in illapſu Dei ad animam, quod in præcedentibus manet impugnatum; Vnde in illa vnione non conſiſtit beatitudo

intel-

intellectus,& cōſequenter tunc nō intelligitur beatus in illo priori antecedente operationem intellectus. Præterea dico quid maius, (quod etſi intellectus videret diuinam eſſentiam) licet ipſe beatus diceretur, non tamen natura ipſa intellectualis, quæ ſolum nata eſt beatificari in perfectiſſima operatione voluntatis, quæ eſt eius beatitudo ſimpliciter.

Ad auctoritates, ad primam dico, quod dilectio eſt maius bonū, & magis ſufficiens quam intellectio, quia ea habita habens minus eget: nec ibi fit ſermo de viſione beatifica, ac ſi illa ſufficeret ſine fruitione, ſed loquitur Philippus de oſtenſione fidei; poſtulauit .n. Chriſtū Philippus, vt inſtrueret eos de Patre, ſicut erant inſtructi de Filio, vt haberent plenam & ſufficientem fidem de Trinitate, quod patet per Chriſti reſponſionem ad Philippum: Qui videt me, ſupple, per fidē, videt & Patrem meum; non enim intellexit ibi, nec loquebatur de viſione beatifica, quia tali viſione non videbant Apoſtoli Chriſtum, ſed de viſione per fidē, quod patet ex voce Chriſti, qui ſubito ſubiunxit: Nonne credis, quia ego in Patre, & Pater in me eſt?

Ad ſecundam auctoritatem dico primo, quod nō loquitur ibi Chriſtus de viſione beatifica, ſed de cognitione per fidē, quæ pro tanto dicitur vita æterna, quia ducit ad vitā æternā, & ſic non eſt ad propoſitum auctoritas. Secundo dico, quod etſi loquatur de vita beata, & cognitione beatifica, nō tñ excludit fruitionē à vita beata, ſed loquitur de cognitione tanꝗ de manifeſtiori. Tertio dico, quod ſicut cognitio Dei eſt vita, quia eſt actus vitalis, ita & amor eius erit ſimiliter vita, & ſi cognitio eſt æterna, dicitur vita æterna: Si addas ibi, beata, dicendo, quod cognitio Dei eſt vita æterna beata, q̄d non eſt in Euangelio, ita dico tibi de amore, vel fruitione Dei, licet non ſit in Euangelio, nec plus repugnat vnū addere quam aliud.

Ad tertiam dico, quod viſio eſt tota merces, vel ſumma merces, dico, id verum eſſe quoad intellectum, non tamen quoad totam naturam, ita quod ibi eſt tota merces intellectus non tamen totius hominis, vel naturę intellectualis, quia hoc conſiſtit in perfectiſſima eius operatione, aliter enim contradiceret ſibi Auguſtinus dicendo alibi, quod ſumma merces eſt, vt Deo perfruamur.

Ad vltimam eſt Ariſtotele dico, quod ipſe Comment. non diſtinxit intellectum à voluntate in ratione principij operatiui, ſiue in operatione ad extra; vnde principium diſtinctum contra naturam nunc vocat actum vel intellectum, nunc propoſitum: ſimiliter nec diſtinxit in operatione ad intra reſpectu finis; vnde & ſpeculationem ſapientis non diſtinguit à dilectione, ſed magis ſpeculatio illa includit dilectionem.

ARTICVLVS V.

An beatitudo ſimpliciter conſiſtat in actu, qui eſt fruitio.

PArs negatiua probatur, quia in illo actu conſiſtit beatitudo, qui diſtinguit beatum à non beato; ſed fruitio non eſt huiuſmodi; ergo in ea non conſiſtit beatitudo. Conſequentia eſt bona, & maior eſt nota; Minor vero probatur, quia fruitio etiam competit viatori, eſt enim frui amore alicui inhærere

hærere propter ſe ipſum, viator vero diligens Deum ſuper oĩa, amore inhæreret ipſi Deo propter ipſummet Deũ.

Dices forſitan, viatorem tantum habere actum deſiderij reſpectu Dei, qđ eſt reſpectu non habiti. Contra, quia non minus viator vult Deo bonum, quod ſibi ineſt, quam comprehenſor; ergo non minus habet amorem amicitiæ reſpectu boni habiti ab amato quam comprehenſor; at frui eſt actus amicitiæ, & non concupiſcentiæ.

Secundo omnia inferiora natura intellectuali beatificantur ſuo modo in complectione actus concupiſcendi; ergo voluntas in ſimili actu, licet perfectiori beatificabitur: ſed fruitio non eſt actus concupiſcendi, ſed amicitiæ; igitur beatitudo voluntatis non conſiſtit in actu voluntatis, qui eſt fruitio. Et confirmatur, quia beatitudo conſiſtit in tentione obiecti beatifici, quæ ſuccedit ſpei, ſed tentio non eſt fruitio; igitur &c.

Tertio, ſi aliquis abſque charitate videret diuinam eſſentiam, poſſet ea frui, ſed tunc non eſſet beatus, quia charitas ſola diuidit inter filios regni & perditionis; igitur beatitudo non conſiſtit in fruitione.

Quæſtionem hanc tractat Scotus in 4.d.49.q.5. ad cuius intelligentiam primo obſeruandum eſt, quod actus voluntatis in genere eſt duplex, vt puta velle, & nolle; velle autem eſt duplex in genere, aut propter bonum voliti, aut propter bonum volentis. Primũ velle dicitur amoris amicitiæ. Secũdũ vero amoris concupiſcentię: Primum velle ſolum eſt frui, quod eſt amore inhærere alicui propter ſe, vel propter ipſum amatum: Secundum vero velle eſt actus concupiſcendi, quo quis ſibi aliquid concupiſcit. Differunt autem maxime hi duo actus ſeu amores inter ſe, quia neuter poteſt fieri alius, cum ex obiectis diſtinguatur.

Sed contra obijcies ex Auguſtino 9. de Trin. cap. vlt. dicente, quod appetitus inhiantis fit amor fruentis: at appetitus inhiantis ad amorem concupiſcentiæ pertinet. Reſpondeo, quod viator velle concupiſcentiæ vult ſibi bonum, velle aũt amicitię vult Deo bene eſſe: Primus appetitus reſpectu boni habendi fit amor conplacentiæ boni habiti ſibi, & ita fit amor fruẽtis; non quidem ille, quo fruitur formaliter, ſed eius, quod fruitur; ſenſus eſt, ꝙ amor ille, qui primo erat amor inhiantis & deſiderantis, quo ſibi bonũ præoptabat & deſiderabat, fit poſtea amor fruentis, quia inhians fit fruens, nõ tamen ille amor inhiãtis fit amor, quo fruens formaliter fruitur: ſimile eſt in contrito & attrito, attritione & contritione attritus fit contritus; attritio tamen non fit contritio, ſi ſermõ ſit de attritione & cõtritione prout ex obiectis diſtinguuntur; ita inhians fit fruens, licet amor inhiantis & concupiſcentiæ nõ fiat amor, qui eſt fruitio.

Secundo obſerua ordinẽ inter nolle & velle, & inter velle amicitiæ & velle concupiſcentiæ; nolle nõ poteſt eſſe primus actus voluntatis, quia oẽ nolle pręſupponit aliqđ velle, à nullo n. refugimus per actum nolendi niſi quia non põt ſtare cũ aliquo, ꝙ accipitur tanquã cõueniẽs; quo fit, vt actus, quo illud volo & accepto, p̄ſupponat actui, quo nolo, & refugio ab aliquo diſcõueniente. Pręterea quia nolle (vt ait Anſelmus de caſu Diaboli) nõ hẽt niſi in virtute alicuius velle, nullus enim deſerit iuſtitiam niſi volendo aliquid, quod non ſtat cum iuſtitia; ergo

actus voluntatis in genere eſt actus volendi, velle etiam amicitię eſt prius velle alicuius concupiſcentiæ, quia oẽ velle concupiſcentiæ habetur in virtute alicuius velle amicitiæ, ideo enim concupiſco huic bonum, quia amo hunc, cui concupiſco bonum; ergo actus concupiſcendi præſupponit amorem amicitiæ.

Tertio obſerua, in voluntate dupli cem affectionem conſiderari, altera dicitur affectio commodi, altera iuſtitię: affectio commodi eſt, ſecundum quã voluntas tendit & appetit proprium commodum: affectio vero iuſtitiæ eſt illa, ſecundum quam voluntas eſt moderatiua & regulatiua ſui ipſius, quatenus in proprium commodũ tendit, vt illud appetat ſecundum rationem, & ſicut, vel prout ratio ipſa dictauerit ſecundum affectionem iuſtitiæ rectam ſemper voluntas recte appetit: actus concupiſcentiæ ineſt voluntati, ſecundum q̃ habet affectionẽ iuſtitiæ, quę eſt propria voluntati, quatenus libera eſt.

Quarto obſerua, quod fruitio Dei in via, & fruitio Dei in patria differũt ſpecie, eſt autem fruitio amor, quo inhæremus Deo propter ſe ipſum, nam ſi eſſet inter eandem ſpeciẽ, tunc viator eſſet eſſentialiter beatus, quia verã Dei haberet fruitionem.

Dicas forſitan, quod amor Dei in viatore eſt actus deſiderij, & non amoris. Reſpondeo, id falſum eſſe, nam etſi Deus non ſit habitus ab amatore viatore, & ideo poſſit deſiderari vt habendus, tamen non deſideratur ab ipſo aliquod bonum habendum à Deo, quod non habet, ſed tantum complacet ſibi infinita bonitas, cui vult acceptando & complacendo ineſſe omne bonum, quod ſibi ineſt, itaq; actus deſiderij eſt reſpectu Dei vt habendi à me; actus vero amoris & fruitionis eſt reſpectu Dei in eſſe complacendo in hoc, quod omne bonum ineſt in hoc, quod ſit Deus immortalis, &c. habet ergo viator amans Deum veram fruitionem eius, quæ vt eſt eiuſdem rationis cum fruitione beatifica, erit viator eſſentialiter beatus, & in tantum poterit eius fruitio creſcere in via quod fruitioni æquetur, & ſic erit viator & comprehenſor ſimul, quod tamen dici haud poteſt; ideo videndũ eſt, quomodo iſtæ fruitiones non ſint eiuſdem ſpeciei, ſed alterius. Pro cuius rei deciſione aduerte, quod licet ex diſtinctione obiectorum formaliter, ſpecifica poſſit inferri recte diſtinctio ſpecifica actuum, tamen ex vnitate ſpecifica obiectorum non licet inferre vnitatem actuum ſpecificam, quod patet in multis. Deinde quod notitia abſtractiua, & intuitiua differunt ſpecie, cum habere poſſint idem obiectum formale & ſpecificũ, vt notitia abſtractiua hominis & eius intuitiua cognitio. Præterea duo motus, vt circularis & rectus, poſſunt habere terminos eiuſdem ſpeciei, vt duo vbi eiuſdem rationis, cum tamen ipſi motus differant ſpecie. Item potentia viſiua hominis & aquilæ ſunt alterius ſpeciei, & tamen obiectum earum eſt idem ſub eadem ratione formali, ex quo modo ex vnitate ſpecifica obiecti non licet inferre vnitatem ſpecificam actus vel potentiæ; ergo ex eo quod fruitio viatoris & comprehenſoris ad idem obiectum ſub ratione formali terminetur, non licet inferre, quod ſint eiuſdem ſpeciei.

Sed inquires, vnde capiemus horum actuum diſtinctionem, ſi ex obie

ćto eam non licet inferre, cum idem habeant obiećtum, at idem vt ſic non poſſet, eſſe diſtinćtionis cauſa. Reſpõdeo, quod quãdo duo indiuidua, ſunt eiuſdem ſpeciei, non requirunt ad ſui produćtionem diſtinćtas cauſas in ſpecie, ſed ea, quæ poteſt vnum producere, poteſt & alterum, quia vnum non requirit in cauſa nec aliam, nec maiorem perfećtionem quam alterum: ſi autem ita ſe habeant, quod alterum ad ſui produćtionem requirat cauſam alterius rationis à cauſa alterius indiuidui, tunc ex diſtinćtione earum ſpecifica, vt tali requiſita, poſſumus inferre, illa indiuidua eſſe alterius ſpeciei, quia indiuidua eiuſdem ſpeciei non requirunt cauſas diſtinćtas ad ſui produćtionem; at ad produćtionem cognitionis beatificæ requiritur per ſe vt cauſa; viſio obiećti beatifici, non vero ad fruitionem eius in via; ergo illa & iſta differunt ſpecie cauſaliter, à ſuis cauſis, formaliter vero à proprijs rationibus formalibus, quas habent. Hæc ratio procedit, tenendo, quod obiećtũ ſit cauſa partialis ipſius volitionis; quod ſi illam non tenueris, ſed ſolum eſſe conditionem ſine qua non, neceſſario tamen, & quaſi per ſe requiſitam ad produćtionem fruitionis, ob eandem quaſi rationem colligetur huiuſmodi fruitiones ſpecie differre, quia indiuidua eiuſdem ſpeciei non neceſſario requirunt in cauſis aliqua diuerſa ſecundum ſpeciem ad eorum produćtionem; ergo ſi ad produćtionem fruitionis beatificæ requiritur in obiećto tanquam cõditio neceſſaria, quod ſit viſum, & à voluntate cauſari non poteſt niſi illa conditio poſita in obiećto, & fruitio in via id non requirit, imo oppoſitũ concluditur ẽt quod ſpecie diſtinguatur.

Si inſtes, obiećtum eſt idem, & ſub eadem ratione; ergo non differunt. Iam reſpondi, ex vnitate obiećti non inferri vnitatem aćtiuam ſpecificam. Sed aduerte, quod ad huiuſmodi diſtinćtionem ſpecificã cauſandã ſufficit alia & alia præſentia obiećti ad potentiam, ſi illa alia & alia præſentia obiećti ſit alterius & alterius rationis; ſicut ĩ cognitione abſtraćtiua & intuitiua accidit, alia.n. & alia præſentia obiećti ad intellećtum cauſat earum ſpecificam diſtinćtionem, & ſimiliter diſtinćtionem ſpecificam aćtus fidei & viſionis, nam viſio & fides reſpiciunt vt obiećtum Deum, ſub ratione Deitatis, tamen alia & alia præſentia Dei ad intellećtum cauſat earum diſtinćtionem ſpecificam, quia in cognitione abſtraćtiua, & in aćtu fidei eſt Deus abſens, non in propria exiſtentia; ſic euenit in fruitione in via & in patria. His poſitis, ſit

Concluſio prima. Beatitudo nõ poteſt conſiſtere in aliquo nolle voluntatis, tum quia nolle habet propter ſe obiećtum malum, tũ etiam quia aćtus beatificus eſt primus & immediatus reſpećtu vltimi finis, & conſequẽter nõ hẽt ĩ virtute aćtus prioris: i toẽ nolle, vt ſupra diximus notab. 2. habet in virtute alicuius velle prioris; ergo nolle non poteſt eſſe aćtus beatificus.

Secunda Concluſio. Beatitudo cõſiſtit in aliquo velle voluntatis, non tamen in velle concupiſcentiæ. Prima pars huius concluſionis ex præcedenti ſequitur, nam beatitudo in aćto voluntatis conſiſtit, vt in præcedentibus docuimus, & non conſiſtit in nolle, ex præcedenti concluſione; ergo in velle, quia nolle & velle diuidunt & exhauriũt aćtus voluntatis. Secunda pars probatur, quia licet aćtus concupi-

 cupi-

cupiſcentiæ poſſit eſſe bonus, ſi ſit debite circũſtantionatus, tamen non eſt bonus ex rõne ſua & obiecto, etiamſi ſit circa Deũ, quia poteſt eſſe immediatus, eſt.n. ſumma peruerſitas in vtẽdo fruendis: at beatitudo conſiſtit in actu ex ſua rõne & obiecto optimo; ergo non cõſiſtit in actu cõcupiſcentiæ. Præterea quia actus, in quo cõſiſtit beatitudo, eſt primus & ĩmediatus, nec habetur in virtute alterius actus ex cõſequenti: at actus cõcupiſcendi non eſt primus, quia ſemper habetur in virtute prioris.ſ. amicitię, quia non cõcupiſcõ huic bonũ, niſi quia illũ amore amicitiæ diligo; ergo beatitudo, quæ eſt actus primus reſpectu finis vltimi, non poteſt cõſiſtere in actu concupiſcẽdi.

Tertia Concl. Beatitudo conſiſtit in velle amicitiæ circa Deũ clare viſum, cuiuſmodi ſolum eſt ipſa fruitio, qua amore adhæremus Deo propter ſe ipſum viſum & pp ſe amatũ. Probatur, quia ſi ex precedentib. beatitudo cõſiſtit in actu volũtatis circa Deũ, & nõ conſiſtit in actu nolendi, nec in actu cõcupiſcẽdi; ergo cõſiſtit in velle amicitiæ à ſufficienti partium enumeratione. Præterea quia beatitudo conſiſtit in perfectiſſimo amore in Deũ, amor amicitiæ eſt perfectior amore cõcupiſcentiæ, quia ille competit voluntati ſecundum affectionẽ iuſtitiæ, hic vero ſecundum affectionem cõmodi: illa aũt affectio eſt nobilior iſta; ergo conſiſtit beatitudo in velle amicitiæ, cũ neceſſario conſiſtat in actu volũtatis affirmatiuo, ex dictis. Preterea, quia actus amicitiæ tendit in obiectum, vt eſt bonũ: at nobilius eſt obiectum in ſe quã vt ab aliquo habeatur, aut ſaltem illa habitio obiecti ad habentem diminuit ab illa perfectione obiectiua, quæ habet bonum in ſe; ergo potius conſiſtit beatitudo in amore amicitiæ quam concupiſcentiæ, quia beatitudo eſt amor nobiliſſimus obiecti beatifici, & ſub nobiliſſima ratione; hic autem amor amicitiæ nihil aliud eſt quam fruitio beatifica voluntatis, eſt enim fruitio amor amicitiæ, quo inhæremus Deo clare viſo, propter ſe ipſum amato.

Quarta Concl. Fruitio beatifica diſtinguitur ſpecie à fruitione viatorũ. Concl. hęc ſatis probata manet ex vltimo notab. nec hoc impedit vnicus habitus charitatis in via, & in patria, quia idem habitus ſpecie põt inclinare & elicere actus ſpecie diſtinctos ex proprijs rõnib. formalib. & ex cauſis actiuis tendens in idẽ obiectum ſub eadem rõne formali, ſicut habitus fidei acquiſitæ inclinat ad actum fidei infuſæ, qñ igitur actus nõ variatur ſpẽ ex diſtinctione obiectorũ, nõ ĩcõuenit eũdẽ habitũ diſtĩctos actus ſpẽ elicere.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum dico quod iam patet ex dictis notab. vltimo, & vltima concluſione, vbi oſtendimus, fruitionem beatificã comprehẽſoris ſpecie diſtingui à fruitione viatoris.

Ad ſecundum dico, quod ſola uolũtas poteſt velle actum bonũ propter ipſum volitum; & ideo non eſt ſimile de ipſa & alijs appetitibus, immo ex eo, quod ab alijs diſtinguitur ſequitur, vt diuerſo modo ab illis beatificetur.

Ad tertium dico, quod ſi quis abſque charitate videret Deum, & ipſo frueretur, non haberet fruitionem ſupernaturalem, quia nec actum voluntatis aliquem primum ſupernaturalem, ſine quo non poteſt haberi frui beatificum, quia tale frui neceſſario debet eſſe ſupernaturale & acce-

acceptũ Deo, quod abſq; charitate nõ haberet;& quamuis ille actus præſentia obiecti eſſet ſupernaturalis,quia ſola diuina voluntate ſupernaturaliter operante poteſt talis præſentia haberi,tamen eſſet naturalis ex potentia eliciente,quo ad ſubſtantiam actus.

ARTICVLVS VI.

An beatitudo ſit ex ſe ipſa formaliter perpetua & neceſſaria.

PArs affirmatiua probatur, aliqua forma corporalis eſt ſimpliciter incorruptibilis,non ſolum ſubſtantialis, ſed etiam accidentalis, dummodo ſit proprie perfectio corporis incorruptibilis,vt perſpicuitas in cęlo, & luminoſitas in ſtellis; ergo multo magis ſuprema perfectio naturæ intellectualis & ſpiritualis erit formaliter incorruptibilis.

Secundo,forma,quæ tollit in ſuo ſuſceptiuo omnem priuationẽ & poſſibilitatem reſpectu alterius formę,cõſtituit compoſitum ex ſe ſimpliciter formaliter perpetuum & incorruptibile,vt patet de forma cęli & cælo:ſed beatitudo tollit à natura beatificabili omnem priuationem, quia omnẽ imperfectionem,& ſimiliter omnem potentialitatem ad alium actum & formã, quia ipſa eſt actus vltimus in ſuo ordine magis,quam forma cæli in ordine formarum ſubſtantialium; ergo ipſa eſt ex ſe formaliter perfecta & neceſſaria. Et confirmatur,quia finis vltimus extrinſecus ex eo, quod includit eminenter perfectiones omnes alterius finis, tollit omnem priuationẽ, ſeu carentiam,reſpectu finis extrinſeci;ergo a ſimili, finis vltimus intrinſecus,cui eſt beatitudo formalis coniungens fini extrinſeco, tollit priuationẽ omnem cuiuslibet alterius intrinſeci, & ex conſequenti conſtituet compoſitum formale incorruptibile intrinſece in coniunctione ad finem extrinſecum.

Tertio, ſi beatitudo eſſet forma ex ſe poſsibilis, poſſet deſtrui manẽte natura intellectuali vel rationali, per eã perfectibili,quia ipſa eſt incorruptibilis:ſed conſequens eſt falſum,quia tũc beatus poſſet non eſſe beatus,quia nõ haberet,quidquid vult,vult enim nunquam fieri miſer, efficeretur autem ſi poſſet eſſe non beatus;ergo &c.

In hac queſtione eſt triplex ſententia. Prima aſſerit,quod beatitudo ex ſe ipſa formaliter eſt perpetua & neceſſaria,ita ꝙ poſita in eſſe non poteſt nõ eſſe,ſed eſt neceſſario, & durat in perpetuum Deo ipſam conſeruante. propoſitio hæc eſt ſimilis illi,quæ ponit cęlum & intelligentias etiam ex ſe neceſſe eſſe,licet fuerint a Deo productę efficiẽter, ita ſentiunt de beatitudine.

Secunda ſententia conuenit cũ prima, quantum ad beatitudinis perpetuitatem, ſed in ratione ponendi differt:cauſa, inquit, ob quam beatitudo eſt perpetua,ea eſt, quia voluntas neceſſe fruitur Deo clare viſo, quia in eo nõ oſtenditur ratio mali, nec defectus boni. Differt hæc poſitio à priori, ſicut illa,quę poneret cęlum neceſſario moueri ex neceſſaria habitudine vniformi mouentis ad mobile, ab ea,quæ poneret cælum ex ſe formaliter neceſſarium moueri;quorum primum poneret Philoſophus, non ſecundum.

Tertia poſitio eſt Scoti in 4. diſtin. 49 quæſt.6.art.primo,aſſerentis, beatitudinem eſſe perpetuam, cuius perpetuitatis cauſa nec eſt, inquit, forma beatitudinis, quaſi per ipſam bea-

titudo ſit formaliter neceſſaria nec natura potentiarum, quaſi circa obiectũ neceſſario operentur, nec habitus in potentijs, quaſi neceſſario determinãs potentias ad perpetuo operandũ; ſed illius perpetuitatis cauſa eſt diuina voluntas, quæ ſicut perficit naturam intenſiue, ita conſeruat eam in tali perfectione perpetuo.

Pro intelligentia huius quæſtionis obſerua, ſolum Deum eſſe ex ſe ſimpliciter neceſſarium, cui intrinſece, & ex propria natura ſimpliciter repugnat contingentia, & poſſibilitas ad non eſſe, omne vero aliud à Deo ex conſequenti eſt ſimpliciter contingẽs, cui ſ. non repugnet non eſſe, & deſinere eſſe, omne.n. tale prius habuit non eſſe, quam eſſe, & ſicut potuit poni in eſſe, ſic potuit non poni, ſi diuina volũtas ad id, ſicut potuit, ſe determinaſſet: & quamuis Deus aliqua entia, vt intelligentias, ab æterno creaſſet, prius natura negatiue infudiſſet eis eſſe, quam non eſſe, non quod in aliquo infuderit non eſſe, quia tunc ſimul tẽpore habuiſſent eſſe, & nõ eſſe, quod implicat, ſed quod nõ eſſe prius, prius eis natum erat ineſſe quam eſſe prius quam infudiſſet niſi ab agente dante eſſe illis fuiſſet impeditum: ſolus Deus eſt, cui nullo modo non eſſe potuit conuenire, quia eſt ſimpliciter neceſſarius. Vnde colligo, quod omne aliud à Deo eſt ens ſimpliciter cõtingens, & in nihilum diuina potentia reducibile, cum hoc tamen aliquod creatum poteſt dici incorruptibile, pro quanto non habet contrarium, vel nõ poteſt deſtrui ab aliquo ente creato, ſed tantummodo poteſt annihilari à Deo non conſeruante: In hac ſignificatione, Angelus eſt incorruptibilis, cælum etiam, quia nullum habet cõtrarium, à quo deſtrui poſſunt, nec ab aliquo ente creato poſſunt corrumpi. Cæterum per hoc non ſunt entia ex ſe formaliter neceſſario, ſed contingentia, quæ à Deo in nihilum reduci poſſunt; ſũt tamen talis naturæ, quod ſola actione conſeruatiua Dei, puta qua generaliter conſeruat oĩa entia, erũt perpetua, quia nec veteraſcũt nec habẽt ſe in mutuã cõtrariorũ actionem, qua diſſoluantur; ſed intelligẽtię ſunt incorruptibiles ab intrinſeco, ex eo, quia non habent materiam, qua ſolum res poteſt eſſe & non eſſe, loquẽdo de ente ſubſtantiali, illa enim eſt, ratione cuius habens eam eſt veluti in potentia contradictionis ad formã; at cælum eſt incorruptibile non ob carentiam materiæ; nec ob id, quod eius forma tollat à materia priuationes omnium formarum, ſicut in ſolutione ſecundi dicetur, ſed hoc ideo, quia ab agente naturali corrumpi nõ poteſt, nec deſtrui, nec à contrario: Sed ex hoc non concluditur, quod ſit incorruptibile ex principijs intrinſecis; ſed quia ab agente naturali forma cæli à materia expelli non poteſt, cum non poſſit cælum recipere peregrinas impreſſiones, quib. ad alterius formę diſpoſitionem diſponatur. Ex his collige, quatuor modis poſſe dici aliquid incorruptibile & perpetuum: Primo ex principijs intrinſecis, quæ cauſa nõ eſſendi vel deſtruendi principiatum eſſe nequeunt, quamuis abſolute loquendo poſſint deſinere eſſe in ordine ad cauſam primam non conſeruãtem rem in eſſe; ſic Angelus dici poteſt incorruptibilis. Secundo dicitur aliquid incorruptibile ſolum ab extrinſeco, quia ſ. à contrario, & ab agente naturali corrumpi non poteſt, licet ex principijs intrinſecis ſit

cor-

corruptibile, quia hēt materiā, quę eſt principium poſſibiliter eſſendi; ſic cælum dici poteſt incorruptibile. Tertio dici poteſt incorruptibile illud, quod nec ab intrinſeco, nec ab extrinſeco à ſuo deſtrui poteſt, vel eſſe deſinere, ſed ſimpliciter, & abſolute ſibi repugnat deſinere eſſe; ſic poteſt dici incorruptibile, quod eſt ex ſe formaliter ens neceſſarium ac neceſſe eſſe: ſed ſic eſſe incorruptibile ſoli Deo competit. Vltimo poteſt dici incorruptibile aliquid à cauſa prima, rem perpetuo in ſuo eſſe conſeruante, nec coagente cauſæ ſecundæ corruptiuæ; ſicut corpus poſt reſurrectionem dicitur incorruptibile, de quo infra erit ſermo fuſior.

Secundo obſerua, quod beatitudo poteſt accipi bifariam: Primo pro perfectione permanēte, & ſecūdum intentionem ſuæ perfectionis conſiderata: Secundo poteſt accipi pro aliqua perfectione uitenta, non tamen præciſe ſiſtendo in perfectione intentionis, ſed includendo etiam perfectionē extenſionis negando defitionem eius. His poſitis, ſit

Concluſio Prima. Beatitudo creata nō eſt ex ſe neceſſaria, ſed eſt cōtingēs pendens ex cōſeruatione Dei ipſam cōſeruantis. Probatur, nullum creatū eſt formaliter neceſſarium; ſed beatitudo creaturæ intellectualis eſt creata; ergo non eſt formaliter neceſſaria. Conſequentia optima eſt, & minor eſt manifeſta, cum ex tempore habeat eſſe. Maior vero probatur, quia omne formaliter neceſſarium neceſſario exiſtit: at nullum ens creatum exiſtit neceſſario, ſed contingenter à diuina voluntate contingenter ipſum cauſante, & in eſſe conſeruāte etiam libere & contingenter. Secundo non eſt maior neceſſitas eſſendi in beatitudine, quæ eſt quoddam accidens, quam in ſubiecto ſuo, in quo eſt: ſed ſubiectum non eſt ex ſe formaliter neceſſarium, ſed contingens, ſicut quodlibet ens creatum; igitur, &c.

Dices forſitan, beatitudinem non eſſe formaliter neceſſariam ſimpliciter, quia poteſt non poni in eſſe, ſed ſecundum quid, quia poſita ſemel in eſſe, non poteſt non eſſe, nec deſtrui. Contra, quia Deus non maiori neceſſitate conſeruat rem quam eam ponat in eſſe; ergo ſicut potuit, vel poteſt eam non ponere in eſſe beatitudinē, ita & ipſam in eſſe poſitam poteſt nō conſeruare, & ſic facere eam non eſſe, etiam manente ſubiecto, quia Deus poteſt cōſeruare prius eſſentialiter, ſine poſteriori: ſed natura beatificabilis eſt prior naturaliter, imo etiam tempore, ipſa beatitudine; ergo poteſt a Deo cōſeruari beatitudine deſtructa, prius.n. natura eſſentialiter diſtinctū à poſteriori, ſicut pōt à Deo fieri ſine poſteriori, poteſt & ſine ipſo conſeruari ab eo. Et confirmatur, quia neceſſitas beatitudinis, quo ad exiſtēdum, non eſt maior in ordine ad Deū quā in ordine ad potentiam, à qua elicitur, & in qua eſt: ſed habitudo eius ad naturam beatificabilem eſt contingens, vt patet ex natura extremorū, inter q non eſt neceſſaria vnio, ſed contingēs; ergo habitudo eius ad cauſam primā eſt contingens; ergo pōt deſtrui à cauſa prima ſicut & ſubiectū, cui ineſt; & ſicut nō dicit neceſſariam habitudinē ad ſubiectum, ita quod ipſo exiſtente ipſa ſit, ita nec ad Deū. Conclu. hæc eſt contra primam opinionē, ex qua ſequitur, quod beatitudo eſt ens cōtingens, cui non repugnat ſimpliciter nō eſſe, imo conuenit poſſe non eſſe, eo

ipſo quod contingens eſt; ſequitur et ſecundo, quod beatitudo creata, de qua hic eſt ſermo nõ eſt incorruptibilis tertio modo ex dictis notab.primo quia incorruptibilitas illo modo ſoli Deo conuenire poteſt.

Secunda Conclu. Beatitudo creata non eſt neceſſaria ex eo, quod voluntas neceſſario Deo fruatur. Probatur, quia vel illa neceſſitas proueniret ex parte obiecti neceſſario mouentis, aut ex parte potentiæ voluntatis; non quidem ex parte obiecti, quia obiectum beatificum ad nullũ actum creatũ neceſſario mouet: ſi vero ex parte voluntatis, contra; quia volũtas ex parte obiecti nullam habet differentiã niſi approximationẽ maiorem vel minorẽ, quia alia, & alia præſentia obiecti nõ eſt niſi alia & alia approximatio: at diuerſa approximatio paſſi ad agens nõ cauſant neceſſitatẽ, ſed tantum intenſiorẽ actionem; ergo ſi in finẽ obſcure apprehenſum fertur libere & contingenter voluntas, ſimiliter & in finẽ clare viſum. Præterea quia eadẽ eſt voluntas, quæ vult finẽ, & illud, ꝙ eſt ad finẽ: ergo eodẽ modo operatur circa finem Deum clare viſum, ſicut circa media: ſed circa ens ad finẽ operatur libere & contingenter; ergo ſimiliter circa vltimũ finẽ: aut ſi diuerſimode; ergo eſt diuerſa potentia circa media, & circa finẽ, quia diuerſi modi operandi arguunt diuerſas potentias, ſed de hac concluſione inferius erit fuſior diſputatio.

Tertia Concl. Beatitudo non eſt neceſſaria ex habitu aliquo determinante potentiam volũtatis. Probatur, quia vel talis habitus eſt cauſa beatitudinis, vel nõ: ſi hoc ſecundũ; ergo nõ eſt cauſa neceſſitatis eius; ſi primum, tunc eſt cauſa ſecundaria reſpectu potẽtiæ; & non prior, & conſequẽter habitus nõ vtitur potentia, ſed potentia habitu, ſicut cauſa ſecunda, et inſtrumentũ: at cauſa prima ad agendũ non determinatur ad ſecundã, & per conſequens nõ neceſſitat ſecundã. Præterea B. Virgo habuit in via maiorem charitatem charitate alicuius beati inferioris gradus: at illa charitas nõ neceſſitauit voluntatem eius ad fruendum, etiã quia contemplatur Deum; igitur neceſſitas fruitionis, ex eius perpetuitas non prouenit ex habitibus determinantib. potentias ad actum. Præterea eſto, q̃d lumen gloriæ neceſſitet intellectũ ad videndũ obiectum præſens, tamen ſi volũtas ſit cauſa imperans illã viſionẽ, poteſt non imperare, contingenter. n. coniũgit intelligentiã cum memoria illius obiecti, ꝙ contingenter amat: ſed in patria coniungit intelligentiam cum memoria imperando, quia iuxta Auguſtinũ, in multis locis, in gignitione verbi perfecti concurrit voluntas ſic copulans: at viſio illa beata eſt verbum, vel eius naturã ſapit, ad id enim ſolum ei deficit, quod per modum naturæ gignatur ab obiecto, non aũt gignitur niſi ab obiecto beatifico mediãte diuina voluntate, quod magis iuuat ad rationem propoſitam; non ergo eſt neceſſitas, ſiue perpetuitas neceſſaria beatitudinis ex habitib. determinantib. potentias ad actus ſecũdos, ſed tantummodo ex habitu gloriẽ eſt neceſſitas ſecundũ quid, quia habitus eſt naturaliter inclinatiuus; nec talis neceſſitas eſt ex charitate in voluntate, quin voluntas libera poteſt vti voluntate, vel non vti.

Quarta Cõcluſio. Cauſa perpetuitatis beatitudinis non eſt forma beatitudinis, quaſi per ipſam beatitudo ſit formaliter neceſſaria, nec natura poten-

potentiarum, quaſi circa obiectum perpetuo neceſſario operentur; nec habitus in potentijs neceſſario determinans ad perpetuo operandum; ſed prouenit ex ſola voluntate diuina, quæ ſicut perficit naturam intenſiue, ita conſeruat eam in tali perfectione extenſiue & perpetuo. Concluſio hęc ex præcedentibus patet, nam ex prima concluſione beatitudo non eſt ex ſe formaliter neceſſaria, neq; ex principijs intrinſecis, quia eſt in continua dependentia a cauſa libera immediata, & a cauſa prima illam conſeruante; neque eſt neceſſaria & perpetua ex eo, quod voluntas neceſſario fruatur, ex ſecunda concluſione; neq; eius perpetuitas prouenit ex habitu determinante neceſſario potentiam ad agendum, ex tertia; ergo relinquitur quod ſit perpetua ex voluntate diuina ipſam perpetuo conſeruante. Poterit dici incorruptibilis ab extrinſeco, quia nec a contrario, nec ab agente aliquo naturali poteſt deſtrui, licet potentia remota poſſit voluntas eam deſtruere ex ſua libertate, quia libere eam elicit & cauſat, de quo dicetur in fine huius articuli, in quodam dubio. Eſt ergo beatitudo perpetua ex voluntate diuina perpetuo conſeruante voluntatem, in ſuo actu beatifico præueniente ipſam voluntatem, vt ipſum ſemper eliciat, nec vmquam ceſſet, ſicut in fine articuli in quodam dubio dicemus; ponetur ergo ad huius concluſionis maiorem intelligentiam

Quinta concluſio. Si beatitudo ſumatur pro perfectione ſecundum ſuę perfectionis intenſionem conſiderata, perpetuitas non eſt de eius eſſentia & ratione formali. Probatur, quia quæcumque perfectio permanens, & quantumcumque eadem & æqualis poteſt eſſe per inſtans, vel aliquo breui tempore, quæ & quanta poteſt eſſe toto tempore, etſi in perpetuum duret, æque enim perfecta eſt perfectio albedinis vnius diei, ſicut vnius anni, ex 1. Ethic. cap. 6. & Angelus ſupremus ita perfectus perfectione intenſiua eſſet, ſi tantum vna hora duraſſet, atque modo cum in perpetuum ſit duraturus.

Sexta concluſio. Sumendo beatitudinem pro perfectione permanente & intenſa in ſuo vltimo gradu, non ſiſtendo præciſe omni perfectione intenſionis, ſed includendo etiam perfectionem extenſionis & durationis, de ratione beatitudinis eſt perpetuitas, quia beatitudo nata eſt perpetuo manere; ergo ipſa ſic accepta pro perfectione ſumma intenſiue & extenſiue, includit perpetuitatem præſertim cum ipſa æuo menſuretur, cui non repugnat perpetuitas: ſed beatitudo ſic ſumpta non eſt per ſe vnum, ſicut nec operatio perfecta, nec totum æuum, ſi eſt ſucceſſiuum, vel operatio ipſa perfecta, & negatio defectus & deſitionis exiſtentiæ. Hoc ſecundo modo loquuntur multi de beatitudine, cum de ratione eius perpetuitatem eſſe dicunt, quia non tantum eſt deſiderium in natura ad perfectionem intenſam, ſed etiam ſic extenſiue habendam: ſicut etiam deſiderium non eſt tantum ad bonum eſſentiale, ſed etiam ad ſemper eſſe, ſicut poſſibile eſt competere naturæ.

Septima concluſio. Beatitudo eſt de facto perpetua. Concluſio eſt de fide tenenda, nam Matth. 25. Ibunt iuſti in vitam æternam. Et Matth. 22. Erunt iuſti ſicut Angeli Dei. Et Pſ. 38. In ſæcula ſæculorum laudabunt te. Et

Au-

Auguſtinus 13. de Trin. cap. 8. Beata vita eſſe non poteſt niſi immortalis; quod ſic probat, nam ſi amitti poteſt, aut ergo beatus amittit eam nolens, & tunc non eſt beatus, quia non habet quidquid vult; aut volens; aut neque volens, neq; nolens, & ad vtrumque iſtorum ſequitur, quòd non eſt beatus, quia non amat beatitudinem, immo ſi volens amittit, odit eam; ſi neque volens, neque nolens, non appreciat illam; ergo non eſt vita beata. Præterea ex Ariſtotele lib. 2. de Gen. in omnibus natura deſiderat quod melius eſt, melius autem eſt ſemper eſſe quam non eſſe, ſaltem eo modo, quo ſemper eſt poſſibile: at eſt poſſibile naturæ perpetuæ quod ſit perpetue perfecta vltima perfectione; ergo hoc naturaliter deſiderat, & per conſequẽs in beatitudine, vbi deſiderium naturale complebitur, ne ſit fruſtra, hoc etiam habebitur, quod illa erit perpetua.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum dico, quod nec cœlum, nec aliquod accidens eius eſt incorruptibile, niſi quia nec a contrario, nec ab agente naturali corrumpi poteſt, ſed ſolum per annihilationem poteſt deſtrui.

Ad ſecundum concedo maiorem, ſed minorem nego, quia nulla forma poteſt tollere priuationem à ſuſceptiuo, quod aliam formam natum eſt recipere, niſi eminenter contineat formam ipſam, quia manente aptitudine in aliquo ad recipiendum, non poteſt tolli carentia, niſi illud ponatur: at forma cœli cum non includat formas inferiorum ſimpliciter, nec eminenter, eo modo, quo ens infinitum includit alia, ſequitur, quod non tollit a materia ſua priuationes aliarum formarum, ſi illarum eſt capax; vnde ex tali continentia non tollitur à cælo corruptibilitas, quæ eſt ex principijs intrinſecis, licet ſaluetur quod nõ poſſit corrumpi ab agente naturali, quia illa forma ita continet alias, quod non poteſt ab agente naturali expelli à ſua materia. Exemplum eſt in aĩa intellectiua, quæ eſt forma perfectior q̃ forma cæli, & tamen non tollit à materia aliquam priuationem reſpectu aliarum formarum, imo nec conſtituit incorruptibile reſpectu agentis naturalis, pro quo aliquam formã concomitantem requirit ad ſuũ eſſe, ad quod poteſt agens naturale attingere corrumpendo; ſola ergo forma infinita ſi poſſet naturam informare, poſſet per illam viam, auferendo ſcilicet priuationes, compoſitum incorruptibile conſtituere. Et adhuc eſſet dubium, an ſuſceptiuum eſſet in potentia ad illas formas ſub proprijs rationibus, quas eminenter haberet in illa infinita. Poſſet ergo maior argumẽti diſtingui, illa. n. eſt vera loquendo de corruptibili ab agente naturali, vel a contrario: falſa tamen, ſi ſermo ſit de incorruptibili, id eſt, in deſtructibili. Ad confirmationem dico, non eſſe eandem rationem de fine intrinſeco, & extrinſeco, quia ſcilicet extrinſecus eſt ſimpliciter infinitus, ac proinde poteſt tollere à ſubiecto omnem defectum cuiuſcunque finis extrinſeci, at finis intrinſecus eſt ſimpliciter finitus, ac per conſequens non ſic includit intrinſeca ſicut illa extrinſeca.

Ad tertium dico, quod naturæ beatificabilis cum ſit ens abſolutum, & natura-

turaliter prius, imo tempore beatitudine, abſque repugnantia poteſt manere ſine ea, quæ ſic conſiderata capax eſt beatitudinis & miſeriæ & conſequenter non eſt contradictio, quod ceſſāte beatitudine, quæ ſibi eſt accidens, per accidens inſit miſeria. Nec eſt inconueniens, quod beatus abſolute loquendo poſsit eſſe non beatus, Deus enim ſua potentia poſſet omnes beatos facere non beatos.

DVBIVM NOTABILE

Quomodo Michael beatus ſit impeccabilis, ſi nihil intrinſecum habeat, quo determinetur ad agendum.

QVod poſsit peccare, probatur, quia per nihil intrinſecum ſibi habet quod contingēnter operetur ad fruitionem; ergo poteſt nō frui, & ita peccare. Conſequentia eſt euidens; Antecedens probo, quia vt ſupra diximus, nec per habitum inhærentē, nec per hoc, quod circa obiectum neceſſario operetur, neque ex neceſsitate beatitudinis habet, quod neceſſario fruatur; ergo nihil intrinſecum habet, per quod à beato auferatur libertas & contingentia ad agendum.

Hoc dubium diſputat Scotus in 4. d.49.art.1.ſub litera F. Ad cuius intelligentiam nota ex eo ibidem, quod ſenſus dubij poteſt eſſe duplex, aliud pertinēs ad ſenſum compoſitum, hoc eſt, an ſimul poſsit eſſe beatus & peccare; & in hoc ſenſu beatus eſt impeccabilis, quia de lege ſaltem peccatū beatitudini eſt incompoſsibile. Secūdus ſenſus pertinet ad ſenſum diuiſum, ſcilicet quod beatus non habeat potentiam & poſsibilitatem ad peccādum, & hoc poteſt intelligi dupliciter; primo quod talis impotentia ſibi conueniat per aliquod ſibi intrinſecū, quod excludat talem potentiam ad peccandum; ſecundo quod ſibi conueniat haberi impotentiam per aliquam cauſā extrinſecam, excludentem ſolum potentiam propinquam ad actum peccandi, non tamē remotam. Exemplo res declaratur, habens viſum habet potentiam intrinſecam videndi quodcūque corpus, per cauſam tamen extrinſecam poteſt fieri impoſsibilis ad videndum de potentia propinqua aliquod corpus, vt ſi illa cauſa extrinſeca faciat perpetuam diſtantiam viſus ab illo corpore; vt ſi inter cælum Empyreūm & oculum damnati eſſet perpetuum obſtaculum, oculus ille de potētia propinqua non poſſet videre cælū Empyreum, quę impoſsibilitas ſibi nō ab intrinſeco, ſed ab extrinſeco proueniret, eſſet tamen ille oculus in potentia remota ad videndum illud corpus, quia potentia ſibi intrinſeca videndi non deficit eo modo, quo lapis eſt impotens, ſeu non potens videre, quia nō habet potentiam viſiuam.

Ex ijs collige, quod potentia peccādi in beato poteſt intelligi dupliciter; vna remota, alia propinqua: remota illa eſt, ratione cuius non ſibi repugnat peccatum, quia habet principium intrinſecum & potentiam liberam defectibilem ac vertibilem de bono in malum, qualis eſt quælibet voluntas creata nude conſiderata, & ex propria natura, tamen impeditur ab actu peccandi per cauſam extrinſecam ipſam præuenientem, vt ſemper continuet actū bonum, vel ne eliciat actum malum, vt ſic nunquam poſsit potētiam ſuam remotam ad actum peccando reducere, cauſa enim ſecunda præuenta à ſuperiori

periori agẽte ad vnum oppoſitorum non poteſt potentia propinqua exire in aliud oppoſitum, potẽtia vero propinqua ad peccandum eſt eadem voluntas vertibilis non præuenta, nec determinata a cauſa ſuperiori ad bonum.

Tertio obſerua, quod circa beatum habet Deus duo velle; alterum, quo vult voluntatem beati ſemper diligere diuinam eſſentiam; alterum, quo vult numquam concurrere ad actum malum cum voluntate beati: per hoc velle confirmatur in gratia confirmatione perfecta excludente etiam peccatum veniale quodcumque; & per primum ſemper eſt beatus ſub actu beatifico fruitionis: propter hoc velle dicitur beatus in potentia remota ad peccandum, nec propter hoc ſuam libertatem amittit voluntas, immo liberior eſt, eo quod male velle nõ poteſt in beatitudine, Auguſtinus in Enchir. cap. 105. Sic enim oportebat fieri hominem, vt bene poſſet velle & male, nec gratis vel fruſtra, ſi bene; vel impune, ſi male. Et ſequitur: Poſtea vero ſic erit, ſcilicet in cœlo, vt male velle non poſſit, nec ideo libero carebit arbitrio, multo quippe liberius erit arbitrium, quod non poterit ſeruire peccato. Et ſubdit quaſi pro ratione: Neque culpanda eſt voluntas, aut voluntas non eſt, aut libera dicenda eſt, quia beati ſic eſſe volumus, vt eſſe miſeri non ſolum non velimus, ſed nũquam velle poſſimus, ſicut ſi anima noſtra nunc habet nolle infelicitatem, ita tunc nolle iniquitatem ſemper habitura eſt. Et Anſelmus de libero arbitrio ait: Liberior ergo voluntas eſt, quę à rectitudine declinare nõ poteſt. Ex eo ergo, quod voluntas ex gratia Dei & eius volũtate habet, quod nec peccare, nec à fruitione deſiſtere poſſit propinqua potentia, nõ amittit ſuam libertatem. Nec ad bonum, nec ad vnam operationem vltimam ac perfectam circa finem vltimum à cauſa ſuperiori determinari, eſt contra naturam voluntatis, bene tamen ſi a cauſa inferiori ad id determinaretur.

His conſtitutis reſpondetur ad dubium ſequentibus concluſionibus. Prima concluſio creatura intellectualis beata per nihil ſibi intrinſecum eſt impeccabilis, ita vt per illud excludatur potentia ad peccandum in ſenſum diuiſo. Concluſio eſt contra D. Thomam in 1.2. quæſt. 4. art. 4. vbi ait, voluntatem neceſſario ferri in Deum clare viſum; quam ſententiam explicans Caietanus ait, naturam voluntatis poſſe bifariam conſiderari. Primo abſolute, ſecundo vt approximata bonitati diuinę viſæ; ex primo modo nõ eſt, inquit Caietanus, beatus impeccabilis per naturam & aliquid intrinſecum, bene tamen ſecundo modo, quia ex eo, quod voluntas creata eſt approximata diuinæ bonitati viſæ neceſſario diligit diuinam bonitatem habetque rectitudinem debitam. Ex quo concludit Caietanus fugiendam eſſe phantaſiam Scoti tenentis, beatum nõ eſſe impeccabilem in ſenſu diuiſo, niſi per cauſam extrinſecam, ſ. Deum ſemper in actu recto conſeruantem voluntatem creatam. Sed probatur noſtra concluſio, & Caietanus manebit ſatis conuictus a ſua phantaſia deiectus: in primis vel illa impeccabilitas prouenit beato ex propria natura voluntatis approximatæ voluntati diuinæ viſæ, vel ex aliquo habitu ſibi inhærente, vel ex ratione & natura viſionis beatificæ, vel fruitionis, quæ eſt proprius ipſius voluntatis actus. Non

ex pri-

ex primo, quia voluntas non ſolum circa media, ſed etiam circa finem vltimum clare viſum fertur libere ſecundum naturam ſuam, nec magis neceſſario fertur in maius bonum quam in minus, quod inferius latiſſime oſtendemus. Neque ex ſecundo, quia habitus reſpectu voluntatis habet rationem cauſæ ſecundæ, & inſtrumenti, quo vtitur voluntas cum vult: at cauſa ſuperior non poteſt per inferiorem neceſsitari; ergo id ipſum poteſt, ex articulo præcedenti. Neque prouenit ex viſione diuinæ eſſentiæ, tum quia viſio eſt voluntati extrinſeca, tum quia non neceſſario cauſat fruitionem in voluntate, cum ſit ſolum cauſa partialis eius, vel conditio neceſſaria tantum. Et tandem quia ſi ſermo ſit de diuina eſſentia viſa, ipſa non mouet neceſſario voluntatem, quia ad extra nihil neceſſario agit. Si autem dicas id prouenire ex natura fruitionis, non dicis ad propoſitum, quia non loquimur in ſenſu compoſito, ſed diuiſo. Præterea quia voluntas ex natura ſua etiam libera eſt reſpectu fruitionis, nec neceſsitatur ad eliciendum; ergo per nihil intrinſecum eſt beatus impeccabilis potentia propinqua.

Secunda concluſio. Beatus eſt impeccabilis potẽtia propinqua per cauſam extrinſecam, ſcilicet diuinam voluntatem ſemper conſeruantem voluntatem creatam in actu ſuo fruitiuo. Concluſio hæc ex præcedenti ſequitur, nam ſi nulla cauſa intrinſeca aſsignari poteſt, per quam beatus ſit impeccabilis, neceſſario eſt aliqua cauſa extrinſeca aſsignanda, nec alia aſsignari poteſt, niſi quæ a nobis nunc aſsignata eſt; eſt ergo impeccabilis beatus, non quidem per naturam, ſed per diuinam gratiam iuxta illud Auguſtini contra Max. 3. de Trin. Cuicunque naturæ præſtat vt peccare non poſsit, non eſt hoc naturæ, ſed Dei gratiæ.

Sed contra has concluſiones argumentor; quia iuxta Auguſtinum in Enchir. in cap. 86. anima noſtra ſicut nunc habet nolle infelicitatem, ita in patria nolle iniquitatem, ſemper habitura eſt: ſed nunc ſic habet nolle infelicitatem, vt non poſsit eam velle; miſeri enim ſolum eſſe nolumus, ſed nunquam velle poſſumus; ergo in patria non poterit voluntas velle iniquitatem; ergo ex natura ſua eſt impeccabilis, quia neceſſario habet nolle iniquitatem, ſicut & nolle miſeriam. Reſpondet Scotus, q ſi ſermo ſit de actu elicito, neque nunc neceſſario habet nolle miſeriam, nec in patria nolle iniquitatem, ſed ſicut nunc habet nolle habituale iniquitatem; & quamuis nunc non poſſit velle voluntas miſeriam, non tamen habet neceſſario quo ad exercitium actum elicitum nolendi reſpectu eius; itaque voluntas reſpectu infelicitatis neceſsitatur quo ad ſpecificationem actus, non quo ad exercitium: ratio autem quare ſic neceſsitatur eſt, quia infelicitas non poteſt habere reſpectu voluntatis rationem obiecti volibilis. Sed ex alia parte inquit Scotus, quod ſic habeat voluntas nolle iniquitatem, quia licet ſub ratione formali ſumpta non ſit volibilis, bene tamen ratione ſubſtrati actus.

Quod ſi obijcias nunc non poteſt velle infelicitatẽ volũtas; ergo neq; in

patria

patria iniquitatem. Reſpondeo cũ Scoto, quod non valet conſequentia, quia ibi eſt ſimilitudo quantum ad nolle, non tamen quantum ad poſſe; vnde non ſequitur, q̃ ſi voluntas non poteſt velle infelicitatem, q̃ non poſſit velle iniquitatem, ſaltem ratione actus ſubſtrati.

Sed contra, non minus tollit indifferentiam volũtatis determinatio eius a cauſa ſuperiori, quam a cauſa inferiori, ergo ſi ex ratione cauſalitatis ſuę eſt indeterminata ad operationem, ita repugnat naturæ ſuæ q̃ illa indifferẽtia tollatur per cauſam ſuperiorem, ſicut per inferiorem: ſicut ergo eſt contra naturam voluntatis, q̃ habitus determinet eam neceſſario, ita & q̃ Deus eam determinet. Et cõfirmatur, quia magis determinat cauſa ſuperior inferiorem, quam è conuerſo: ergo ſuperior determinans magis tollit indifferentiam inferioris in agendo, quam ſi inferior determinaret.

Præterea ſi voluntas determinatur a Deo, non erit in poteſtate eius ſic agere, vel non ſic agere, quia id, ad quod determinatur a cauſa ſuperiori, nõ poteſt eſſe in poteſtatę determinati, agit vero ſicut motum a determinante; ergo ille actus nõ erit laudabilis, nec proprie voluntarius.

Ad huius difficultatis tactę in argumẽtorũ ſolutione, nota, q̃d ad rõnem cãę cõtingẽtis & liberè operantis req̃ritur, quod ipſa cauſa libera ex ſe, & ſua ratione formali poſſit libere exire ad actum vtriuſq; contradictorij, ita quod nulla ſit implicatio contradictionis, poſſe ad hoc & non ad illud ſuum oppoſitum exire, nec repugnet de ſua ratione formali, dum actu ſemper in bonum operatur, non ſit omnino omnis remota potentia, de ſua formali ratione ad oppoſitum exire, & per ſe, licet dum exit in actum circa velle bonum, per accidens non poſſit ſemper in malum, dum ſemper in bonum exit. Dico, per accidens, ex parte diuinæ voluntatis, nõ poteſt enim voluntas creata in actum ſuum exire, niſi diuina voluntas concurrat cum ea ratione cauſæ primæ; dum ergo voluntas diuina ab æterno determinauit, in ſempiternum non concurrere ad operandum, vt prima cauſa, cum voluntate comprehenſorum, niſi in velle bonum, & nunquam in malum, non propter hoc abſtulit aptitudinem ſeu potentiam remotam, non poſſe ipſam voluntatem velle malum: ſicut ſi lapidem in ſempiternum Deus ſupra cælum detineret, non propter hoc abſtulit potentiam remotã, ſeu aptitudinem ad non poſſe deorſum moueri, & ad centrum quieſcere.

Reſpondeo igitur ad primum argumentum, quod maior non eſt vera, quod cauſa inferior poſſit tollere indifferentiam voluntatis ſua determinatione, hoc enim ei repugnat, quia non eſt cauſa prima concurrens cum voluntate creata ad actum ſuum, ſolum enim cauſę ſimpliciter primę conuenit, & nulli alteri. Nec naturæ voluntatis repugnat, tolli ab ea talem indeterminationem, ſicut non repugnat naturę lapidis in cælo in ſempiternum ſurſum detineri; repugnat autem cauſæ inferiori ſua determinatione auferrę ab ea talem indifferentiam, quia hoc eſt ſolius cauſæ primæ ſimpliciter. Ad confirmationem negatur antecedens, quia ſola cauſa prima poteſt talem indifferẽtiam amouere circa velle, & nolle intrinſecum voluntatis, licet cauſa inferior poſſit impedire executionem vtriuſque actus, non autem

in-

indifferentiam actus eliciti.

Ad aliud dico, quod eſt falſum de poteſtate ſeu potentia remota: nec ſequitur conſequentia, quia remotio illius indifferentiæ non facit actum nõ eſſe voluntarium, immo liberior eſt voluntas, quæ a rectitudine declinare non poteſt, ſicut Auguſtinus & Anſelmus dicunt, vt ſupra determinatum eſt.

ARTICVLVS VII.

An ſecuritas ſit de eſſentia beatitudinis.

PArs affirmatiua probatur, quia Auguſtinus 13. de Trin. capit. 7. poſt alia pertinentia ad beatitudinem merita ſubdit: Et quod eſt omnino beatiſſimum, ita ſemper fore certiſſimum erit; ergo ad felicitatem intrinſece pertinet certitudo de beatitudine nõ amittenda.

Secũdo, ad perfectionem primam viatoris concurrunt eſſentialiter fides, ſpes, & charitas, & ad ſecundam actus iſtarum virtutum; ergo ad perfectionem comprehenſoris pertinent eſſentialiter actus perfecti iſtis correſpondentes, quia non minorem integritatem requirit perfectio ſecunda beati in ſuo gradu, quam viatoris in ſuo, alioquin beatis, vnde beatus, non haberet omnem perfectionem, cuius eſt capax: ſed actui ſpei non ſuccedit in patria niſi tentio, quæ nihil aliud quam ſecuritas eſſe videtur; igitur ad eſſentiam beatitudinis pertinet ſecuritas.

Tertio de eſſentia beatitudinis eſt, quod ſit vltima perfectio; ergo ex ratione ſua excludit a ſubiecto omnem priuationem oppoſitam; ergo ex ratione ſui conſtituit ſubiectum, in quo eſt, incorruptibile & ſecurum, quod eam non amittet.

Quæſtionem hanc tractat Scotus in 4. d. 49. q. 6. D. Thomas in 1. 2. q. 7. art. 4. Ad cuius intelligentiam obſerua primo, quod ſecuritas videtur eſſe paſſio oppoſita timori, pertinens ad appetitum ſicut timor; timor autem eſt de malo infligendo, vel de inflicto cõtinuando, vel de bono amittendo, ſeu de amiſſione futura boni, quæ eſt quoddam malum; & pertinet ad appetitum; huiuſmodi autem timorem præcedit apprehẽſio talis mali, & hoc ſiue in parte ſenſitiua, ſi ſit timor pertinens ad appetitum ſenſitiuum, vel in intellectu, ſi ſit timor pertinens ad appetitum intellectiuum, & conſequenter ſecuritas eſt paſſio quædam pertinens ad appetitum, præſupponens apprehenſionem alicuius boni continuandi, vel conferendi, vel mali auferendi, ſeu non infligendi. Ex his collige, quod non ſunt idem dubitatio & timor, nec certitudo eſt idem cũ ſecuritate; nam dubitatio pertinet ad apprehenſiuam, & præcipue ad intellectum, timor vero ad appetitum; ſimiliter certitudo ad apprehenſiuam pertinet, ſecuritas vero ad appetitum; ſecuritas ergo dicit paſſionem in voluntate timori oppoſitam, ſuppoſita in intellectu certitudine de bono cõferendo, vel de bono collato conti nuando, hanc certitudinem habent beati, non quia vident beatitudinem ex ſe eſſe perpetuam, non enim eſt talis, vt ſupra oſtendimus, nec per rationem naturalem, quia nulli creaturæ poteſt eſſe notum per rationem naturalem illud, quod contingenter pendet a voluntate diuina, cuiuſmodi eſt beatitudinis collatæ perpetua

tua continuatio, ſed ex reuelatione facta ipſi beato.

Secundo obſerua, vt ait Scotus, tentio quatuor modis accipitur. Primo, pro actuali tentione obiecti apud memoriam, ſeu pro vnione eius in ratione obiecti cum intellectu, ſiue hoc fiat per ſpeciem vel habitum, vel per realem obiecti præſentiam. Secundo, pro actuali viſione obiecti, per quod dicitur intellectus tenere in actu ſecundo obiectum, nam prima tentio ad primum actum ſpectat. Tertio poteſt accipi prout ſpectat ad voluntatem, quatenus concupiſcit obiectum, quæ ſuccedit ſpei, nam per ſpem voluntas deſiderat ſibi bonum habendum, & per tentionem amat illud bonum habitum ſibi; & hæc tentio eſt amor concupiſcentiæ boni præſentis. Quarto modo dicitur tentio eſſe quaſi actus aſſequutiuus obiecti vltimatus & perfectus, & eſt ipſa fruitio, qua obiectũ poſſidetur & habetur in complacentia, ad quam ſequitur delectatio, paſſio, quæ ab aliquibus tentio etiam dicitur. His poſitis, ſit

Concluſio prima. Securitas non eſt de eſſentia beatitudinis. Probatur, tota & eſſentialis beatitudo poteſt eſſe ſine certitudine de continuatione & perpetuitate eius; ergo & ſine ſecuritate. Conſequentia probatur, quia ſecuritas præſupponit neceſſario certitudinem de continuatione beatitudinis, & ſine ea nullus poteſt eſſe ſecurus; ergo ſi beatitudo poteſt intelligi, & eſſe ſine certitudine illa multo melius & ſine ſecuritate, quia quod poteſt eſſe ſine priori, poteſt multo melius eſſe ſine poſteriori. Antecedens probatur, quia apprehenſio illa certa ſequitur ordine naturæ totam beatitudinem, cum ſit actus reflexus ſuper illam; ergo præſupponit ipſam beatitudinem eſſentialem tãquam priorem: at prius eſſentialiter poteſt eſſe abſq; contradictione ſine ſuo poſteriori. Præterea perpetuitas beatitudinis, de qua eſt illa certitudo, ad quam conſequitur ſecuritas, non eſt de eſſentia beatitudinis eo modo, quo articulo præcedenti oſtendimus; ergo nec certitudo de eius continuatione, nec ſecuritas erunt de eius eſſentia, ſi quidem hæc ſupponunt perpetuitatem beatitudinis. Ex his ſequitur, quod abſque contradictione poſſet Deus facere, q̃ aliquis videret diuinam eſſentiam, & ea frueretur, eſſetq; eſſentialiter beatus, & quod non eſſet certus in intellectu, nec ſecurus in voluntate, quia nec perpetuitas, nec certitudo, nec ſecuritas ſunt de eſſentia beatitudinis, ſumptæ pro operatione perfecta & optima, qua perfectiſſime & immediate immediatione perfectionis Deum attingimus.

Secunda concluſio. Tentio illis primis tribus modis prioribus, ex notatis not. 2. nõ eſt de eſſentia beatitudinis, nec ſumpta pro delectatione, ſed ſolum tentio quarto modo. Probatur concluſio in primis, tentio primo modo non eſt de eſſentia beatitudinis, ſed præcedit beatitudinem; quia illa præſentia obiecti beatifici præcedit actum intellectus & voluntatis ſecundum, in quorum altero eſſentialis beatitudo conſiſtit; tentio vero ſecundo modo eſt actus ſecundus intellectus, & præuius beatitudini, quæ, vt diximus, eſt in voluntate, vel eſt actus voluntatis; tentio tertio modo eſt amor concupiſcentiæ boni commodi præſentis, quod non pertinet ad beatitudinem, ſed amor boni honeſti in ſe, qui eſt amor amicitiæ: Tentio vero

quarto

quarto modo eſt ipſa beatitudo formalis, & eſſentialis; quæ eſt fruitio boni infiniti præſentis, ſed tentio ſumpta pro delectatione non eſt beatitudo, ſed paſſio conſequens ipſam.

Ad argumenta in principio articuli poſita.

AD primum reſpondeo, Auguſtinum intelligere, quod eſſe certiſſimum de ſemper ſtando in beatitudine ſit eſſentiale ipſi beatitudini, ſed ſic, quod ſit de perfectione eius accidentali; & ita præſuppoſita beatitudine eſſentiali, beatiſſimum eſt accidentaliter, certum eſſe de perpetuitate beatitudinis extenſiua. Vel intelligit de maxima perfectione certitudinis extenſiua, ac ſi diceret, ipſa perpetua continuatio, de qua habetur certitudo, eſt maximum quid in beatitudine, quia quantitas extenſionis ſuperaddita quantitati intenſionis, eſt maxima, quia iſta extenſio includit etiam perfectionem intenſionis.

Ad ſecundum dicit Scotus, quod tribus virtutibus Theologicis in via correſpondent tres perfectiones in beato, ſed non oportet illa ſuccedentia eſſe de eſſentia beatitudinis ſumptæ pro ſumma perfectione naturæ beatificabilis, ipſam ſumme obiecto perfectiſſimo coniungente; tribus ergo actibus in via ſuccedunt alij in patria, fidei viſio, ſpei tentio, & charitatis fruitio, quæ ſola eſt eſſentialiter beatitudo.

Ad tertium dicit Scotus, quod nulla forma finita poteſt excludere omnem priuationem a ſuſceptiuo, tamē beatitudo pro quanto eſt perfectiſſima, maxime excludit perfectionis priuationem a ſuo ſubiecto, quod ſufficit, vt finis intrinſecus ſit naturæ intellectualis, ſed non ſufficit ad incorruptibilitatem, & conſequenter nec ad ſecuritatem, & certitudinem de continuatione eius cauſanda.

ARTICVLVS VIII.

An gaudium de obiecto beatifico ſit de eſſentia, vel pertineat ad eſſentiam beatitudinis.

PArs affirmatiua probatur, quia beatitudo eſt perfecta quietatiue beati: ſed perfecta quies eſt gaudium ſiue delectatio; igitur gaudium eſt eſſentialiter ipſa beatitudo. Et confirmatur, quia ex Auguſtino 20. Confeſ. beatitudo eſt gaudium de beata vita.

Secundo, beatitudo eſt vltimum bonum ipſius beati: ſed delectatio eſt vltimum conſequens operationem; ergo eſt ipſa beatitudo.

Tertio, ſi gaudium non eſſet de eſſentia beatitudinis, poſſet ſeparari a viſione beata per Dei potentiam: ſed conſequens eſt falſum, eſt enim maxima contradictio, quod quis clare videat Deum, & non delectetur in ipſo, & quod non gaudeat.

Quarto, beatitudo eſt maxima perfectio ipſius beati, ſed ipſa erit maior perfectio, ſi gaudium ſit de eſſentia eius, quam ſi ſolum concomitetur ipſam; ergo melius eſt ponere quod ſit de eſſentia eius quam non, quia ſic melius ſaluatur perfectio eius.

Quinto, ſicut ſe habet pœna ad gaudium, ſic triſtitia ad præmium; ergo permutando, ſicut ſe habet pœna ad triſtitiam, ſic præmium ad gaudium: ſed pœna eſt eſſentialiter triſtitia; ergo

go præmium eſt eſſentialiter gaudium; ergo gaudium eſt eſſentialiter beatitudo. Probatur minor, quia pœna non poteſt eſſe aliquis actus voluntatis, cum quilibet talis ſit voluntarius, pœna vero inuoluntaria; ergo neceſſario erit triſtitia, quæ eſt inuoluntaria, cum ſit de ijs, quæ nobis nolentibus accidunt.

Quæſtionem iſtam diſputat Scotus in 4. diſt. 49. quæſt. 7. Ad cuius intelligentiam primo ſupponendum eſt, delectationem & gaudium re ipſa differre ab operatione; delectatio enim aduenit operationi ſicut pulchritudo iuueni; itaque operatio eſt prior naturaliter & eſſentialiter delectatione, & conſequenter ſeparabilis ab ea, quia omne abſolutum prius naturaliter & re ipſa diſtinctum a poſteriori, abſque repugnantia ſine poſteriori poteſt poni in eſſe.

Secundo obſerua, quod voluntas poteſt dupliciter conſiderari: Primo, vt potentia operatiua; Secundo, vt receptiua. Primo modo perficitur ſimpliciter operatione coniungente optimo ſimpliciter, in quo conſiſtit eſſentialiter beatitudo. Secundo modo conſiderata vltimate perficitur paſſionibus ſupernaturalibus ſolum, quia talium eſt vltimate receptiua, & vt ſic perficitur delectatione & gaudio.

Tertio obſerua, quod licet delectatio & gaudium ſint quid vltimum in voluntate, non tamen quid optimum & vltimum ſimul; ſunt quidem quid vltimum, ſiquidem ſequuntur ad optimam operationem beatificam, non tamen ſunt quid optimum, quia operatio habet ſolum rationem optimi, propter quod eſt delectatio: vnde ex Ariſtotele decimo Ethicorum capitulo tertio, ad finem multa appeteremus, etiamſi delectationem non haberemus, vt ſcire, recordari, & virtutes; quocirca non eſt operatio propter delectationem, ſed magis è conuerſo, vt ipſe concludit ibidem; non enim laboramus vt quieſcamus, ſed quieſcimus vt laboremus. His conſtitutis, eſt [illegible]

Concluſio prima. Accipiendo ſtricte beatitudinem pro optima operatione, delectatio, ſeu gaudium non eſt de eius eſſentia. Probatur; nulla paſſio eſt beatitudo eſſentialiter: ſed gaudium ſeu delectatio eſt eſſentialiter paſſio; ergo nõ eſt de eſſentia beatitudinis. Cõſequentia eſt nota; probatur maior, quia beatitudo eſt vltima perfectio ex eo, quod ſimpliciter optimo coniungit immediate immediatione perfectionis: ſed nulla paſſio recipitur ab obiecto in potentiam; igitur nulla paſſio eſt beatitudo: Cum ergo gaudium ſeu delectatio ſit paſſio, nullo modo poteſt ad beatitudinem eſſentialiter pertinere. Secundo, quod eſt de eſſentia beatitudinis, vel ipſa beatitudo, debet reſpicere obiectum beatificum, non ſolum in ratione cauſæ efficientis, ſed etiam in ratione obiecti: ſed paſſio non reſpicit obiectum beatificum, niſi vt cauſam efficientem; ergo non eſt de eſſentia beatitudinis: ſed gaudium eſt paſſio, ſecundum omnes; ergo gaudium non eſt de eſſentia beatitudinis. Tertio, viator hic in via per aliquid eiuſdem rationis mouetur, coniungitur, & quieſcit in obiecto beatifico, imperfecte tamen; ergo ſimiliter in patria per aliquid eiuſdem rationis vltimate & perfecte coniungitur obiecto beatifico: ſed in via nullus coniungitur obiecto beatifico per paſſionem, ſed per operationem; ergo nec

in

in patria; ſed beatitudo eſt vltimate coniungens obiecto beatifico; ergo beatitudo non eſt paſſio; ergo cum gaudium ſit paſſio, non erit de eſſentia beatitudinis. Quarto, beatitudo perficit voluntatem vt eſt potentia operatiua, delectatio vero & gaudium vt eſt potentia paſſionum receptiua; ergo paſſio non eſt beatitudo. Noſtra hæc concluſio eſt euidens ex præcedentibus, vbi oſtendimus, beatitudinem eſſe optimam naturæ intellectualis operationem, quæ re ipſa a delectatione diſtinguitur. Quinto, delectatio ſequitur viſionem & amorem Dei in beato; ergo non eſt, nec pertinet ad eſſentiam beatitudinis. Conſequentia eſt nota ex dictis, quia beatitudo conſiſtit in viſione vel amore; Antecedens vero eſt apud omnes manifeſtum. Præterea delectatio ſequitur ſemper operationem; ergo non eſt de eſſentia eius; igitur, &c. Tandem quia beatitudo formalis conſiſtit in re, quæ propter ſe ipſam appeti poteſt; at delectatio, non appetitur propter ſe, ſed propter operationem; ergo in ea conſiſtit beatitudo formalis.

Secunda concluſio. Viſio diuinæ eſſentiæ poteſt eſſe in intellectu, quando fruitio ſequatur in voluntate, & ſimiliter, quando ſequatur gaudium. Concluſio eſt Scoti vbi ſupra, & in tertio diſtinctione decimaquarta, & probatur, quia abſque contradictione ens abſolutum prius naturaliter, & re ipſa diſtinctum a poſteriori, poteſt ſeparatim ab eo, & abſque eo exiſtere: ſed viſio eſt entitas abſoluta re ipſa diſtincta a fruitione & delectatione, & naturaliter prior ipſis; ergo abſque contradictione poteſt poni in eſſe ſine ipſis, imo & ob eandem rationem ipſa fruitio poteſt poni in re ſine gaudio & delectatione, quia eſt quid prius naturaliter, & re ipſa diſtinctum a delectatione: caſu admiſſo, videret quis Deum, & non gauderet.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum dico, quod beatitudo eſt quietatiua voluntatis non in ſe, ſed in alio, ſcilicet in obiecto beatifico, non enim creatura quietatur in ſe, ſed in alio, vt puta in fine, ſicut terra quietatur in centro: hæc autem quietatio non fit per delectationem, ſed per operationem, ad quem conſequitur delectatio, per delectationem enim coniungitur vltimo fini, per quem & quietamur. Ad confirmationem dico, quod ſimiles Auguſtinus proponens debent intelligi cauſaliter, non formaliter, & per eſſentiam, vnde beatitudo eſt cauſa quietationis & delectationis, ſumendo delectationem, vel quietationem non pro operatione quietatiua, ſed pro ipſa quiete, ſeu delectatione, quæ actum beatificum conſequitur.

Ad ſecundum dico, quod non omne vltimum, ſed quod eſt vltimum & optimum, eſt finis, vt dicitur ſecundo Phyſicorum, & conſequenter cum beatitudo ſit finis intrinſecus naturæ intellectualis, non ſolum eſt quid vltimum, ſed optimum, tale autem optimum & vltimum eſt ſola operatio optima; quamuis autem delectatio ſit poſterior generatione ipſa ope-

ratione,non tamen eſt talis quod operatio ordinetur ad ipſum ſicut ad finem,immo è conuerſo.

Sed obijcies, poſteriora generatione eſſe priora perfectione, ex ſuperioribus, vbi oſtendimus, voluntatis actum eſſe perfectiorem actu intellectus, quia eſt poſterior generatione; ſed delectatio eſt poſterior generatione quàm operatio;ergo perfectior. Reſpondeo in eodem genere poſteriora generatione ſunt prioribus perfectiora, vt ſi plures formæ ſubſtantiales ſunt in eodem ſuppoſito,vltima eſt perfectiſſima, & ſi accipiantur in alio & alio genere priora & poſteriora, non ſemper poſteriora generatione ſunt perfectiora, nam poſt vltimam formam ſubſtantialem ſequuntur accidentia, quæ tamen ſunt imperfectiora; ſic in propoſito in operationibus, quæ tendunt in obiectum, poſterior eſt ſemper perfectior, & ſic operatio voluntatis eſt perfectior operatione intellectus, licet non ſint in eodem genere proximo, ſed vna in genere cognoſcitiui, alia in genere appetitiui, in paſſionibus autem variatur genus, quia illæ non tendunt in obiectum, ſed ſunt ab obiecto.

Ad tertium patet quid dicendum ſit,ex ſecunda concluſione.

Ad quartum concedo maiorem,& minorem, ſed non inde ſequitur, quod gaudium ſit de eſſentia beatitudinis, vt patet in ſimili, ſi ſapientia eſſet de eſſentia hominis, eſſet homo perfectior; ergo eſt de eſſentia hominis. Dico ergo, quod non eſt poſſibile, quod gaudium ſit de eſſentia beatitudinis, quia eſt paſſio eius, eſt enim de eſſentia beatitudinis, quod coniungat obiecto beatifico potentia,quod paſſio efficere nequit.

Ad quintum dico, quod in natura intellectuali pœna eſt eſſentialiter triſtitia, ſed præmium non eſt eſſentialiter gaudium, quia præmium eſt actus voluntatis, gaudium vero eſt paſſio; vnde illa maior argumenti eſt falſa, quia pœna ad gaudium ſe habet ſicut paſſio ad potentiam, triſtitia vero ad præmium ſicut paſſio ad actum: vnde aliter ſe habet comparatio pœnæ ad gaudium, aliter triſtitiæ ad præmium,illa enim eſt comparatio paſſionis ad potentiam, hæc vero eſt comparatio paſſionis ad actum; & ſic eſt diſpar ratio.

Præterea, quia pœna & triſtitia in natura intellectuali ſunt idem re: at vero præmium & gaudium ſunt re ipſa diſtincta & eſſentialiter, quia præmium eſt actus, gaudium vero paſſio voluntatis ab obiecto & operatione cauſata.

Sed obijcies, miſeria eſt eſſentialiter pœna; ergo beatitudo eſt eſſentialiter gaudium. Reſpondeo, quod miſeria ſimpliciter & eſſentialiter eſt culpa, non vero pœna, quæ diminuit miſeriam, in quantum ordinat culpam, eſt enim pœna ordinatiua culpæ.

Ad argumenta in principio Controuerſia poſita.

AD primum, vide ſolutionem eius articul. 4. in reſponſ. ad tertium.

Ad ſecundum nego antecedens; ad probationem dico, quod actus voluntatis,qui eſt fruitio, eſt finis intrinſecus

ſecus naturæ intellectualis, de cuius ratione non eſt quid ad finem extrinſecum, quod eſt ſummum, non referatur, immo eo ipſo, quod creatura, quod eſt neceſſario propter ſuum bonum, eſt volendum, ſicut & omnia alia; ſed de ratione eius eſt, quod ad alium finem intrinſecum non referatur, ſed ipſe ſit finis intrinſecus vltimus, ad quem alia referantur, & ipſe in Deum: nunc autem intellectus actus refertur & ordinatur ad actum voluntatis, & non è conuerſo, vt ſatis in ſuperioribus oſtendimus. Ex his ſequitur, quod actus voluntatis non eſt finis extra, ſed intra, finis enim vltimus extra eſt Deus benedictus, finis vero intra actus voluntatis; neque de ratione actus beatifici eſt, quod ſit primo volitus, ſed id ad obiectum beatificum pertinet, quod ipſo velle beatifico eſt volitum, actus vero beatificus eſt volitus alio actu reflexo. Ad probationem ſecundæ partis minoris, nego minorem; ad probationem dico, quod voluntas non aſſequitur vltimum finem per actum deſiderij, ſed per actum amoris. Cum vero dicis, non fieri aſſequutionem per quietationem in fine, quia quietatio eſſe quietationem finis ſupponit. Reſpondeo, quod vt ſupra diximus, quietatio bifariam accipitur: primo, pro actu quietatiuo, quo formaliter voluntas coniungitur fini vltimo, & in ipſo quieſcit; aut pro delectatione conſequente quietationem formalem. Primo modo quietatio eſt ipſa perfectiſſima finis vltimi aſſequutio, & non ſupponit niſi aſſequutionem factam per intellectum, quæ via originis eſt prior, licet ordine perfectionis ſit poſterior. Secundo vero modo ſumpta quietatio ſupponit vtramque finis aſſequutionem, per intellectum ſcilicet & voluntatem; per intellectum fit prima aſſequutio finis prima quidem via generationis; per voluntatem vero fit aſſequutio poſterior ordine generationis, ſed prior ordine perfectionis.

Finis Controuerſiæ Duodecimæ.

CONTROVERSIA TERTIADECIMA.

De appetitu in ordine ad Beatitudinem.

Vtrum omnes homines velint neceſſario Beatitudinem & ſumme.

PArs negatiua probatur, quod non de neceſſitate omnes appetunt beatitudinem; meremur deſiderando beatitudinem; ergo non neceſſario eam volumus. Conſequentia eſt optima, quia ſecundum Auguſtinum de libero arbitrio, nullus meretur in eo, quod vitare non poteſt; Antecedens probo, quia volendo ea, quæ ſunt ad finem, meremur; ergo multo magis volendo finem; quia propter quod vnumquodque tale, & illud magis, ex 1. Poſt.t.5.

Secundo probatur, quod non omnes ſumme velint beatitudinem, quia illa potentia non vult ſumme obiectū aliquod, quæ compatitur ſecum actū aliquem circa aliud obiectum, quia diſtractio ad diuerſa facit remiſſionem in actu: ſed beatitudo in voluntate compatitur ſecum actum, qui eſt vti; ergo non ſumme vult beatitudinem.

Tertio probo, quod abſolute non velint omnes beatitudinē, quia ignotum appeti non poteſt: ſed vltimus finis, qui eſt noſtra beatitudo, non eſt notus, quia non omnes ſciunt & cognoſcunt beatitudinem; ergo non omnes appetunt eam. Et confirmatur, quia damnati non appetunt eam; ergo nō omnes eam appetunt. Conſequentia patet; Antecedens probatur dupliciter: primo, quia id, de quo quis deſperat, non appetit vel tenuiter appetit, ex Auguſtino decimo de Trinit. capitulo primo. Sed damnati deſperant de beatitudine, quia ſunt obſtinati; igitur &c. Secundo probatur idem antecedens, quia appetitus voluntatis non eſt ad impoſſibile: ſed a damnatis apprehenditur beatitudo vt impoſſibilis; ergo non appetunt eam.

In hac Controuerſia procedam ſic. Primo inquiram, an natura humana ſit natura infima capax beatitudinis. Secundo de quæſito principali. Tertio, an in vita mortali poſſit homo conſequi beatitudinem. Quarto, an poſſit homo ex viribus ſuæ naturæ beatitudinem conſequi. Vltimo ad rationes in principio Controuerſiæ poſitas.

ARTICVLVS I.

An natura humana ſit infima natura capax beatitudinis.

PArs negatiua probatur, anima humana eſt beatitudinis capax: ſed ipſa eſt homine inferior; ergo natura humana non eſt natura infima capax beatitudinis.

Secundo, homo non attingit immediate finem vltimum, ſed mediante Angelo; ergo homo non eſt immediate capax beatitudinis. Conſequentia eſt bona; Antecedens probo, quia illa, in quibus eſt ordo eſſentialis, ſic ſe habent, quod illud, quod eſt immediatius vltimo, attingit immediatius ipſum, & alia mediante illo: ſed Angelus immediatius ſe habet ad finem quam homo; ergo homo mediante Angelo attingit finem; ergo non eſt immediate beatificabilis.

Tertio, cauſa prima vniuerſaliſſima eſt finis vltimus vniuerſalis: ſed Deus eſt cauſa prima efficiens omniū; ergo eſt finis vniuerſalis omnium & immediatus; ergo aliæ naturæ homine inferiores vltimate quietantur, alias enim violenter tenerentur, & violentia perpetua daretur: ſed non poſſunt vltimate quietari, niſi in vltimo fine; ergo ſunt in eo beatificabiles.

De hac quæſtione diſputāt Doctores in 4. d. 49. & Scotus cum eis ibidē q. 8. Pro cuius intelligentia aduerte, ꝙ poteſt eſſe ſenſus quæſtionis vel de beatitudine in generali, vel in ſpeciali, illaq; eſt vera beatitudo, quæ in fruitione diuinæ eſſentiæ viſæ conſiſtit, poteſt eſſe quæſtio, an ſolum fide teneatur, quod noſtra natura ſit verè beatitudinis capax, an vero naturali ratione probari poſſit.

Secundo obſerua, quod aliqua natura poteſt dici beatificabilis biſariā; primo ſimpliciter, & eſt illa, quæ per propriam operationem poteſt immediate coniungi optimo ſimpliciter, vt puta Deo. Secūdo poteſt dici beatificabilis aliqua natura ſecundum quid, eſtq; illa, quæ poteſt ſuo fini immediate cōiungi, & ſic ſuo optimo obiecto, non tamen optimo ſimpliciter, & meliori ſe abſolute, atq; omnibus alijs ſic ſenſus cum coniungitur ſuo optimo obiecto, dicitur beatificari ſecundum quid, nō tamen ſimpliciter, quia non poteſt per ſuam operationē coniungi optimo ſimpliciter, cuiuſmodi eſt ſolus Deus. Ex hoc notabili ſequitur, ꝙ illa, quæ non habent potentiā operatiuam, quæ ſolius operationis immanentis eſt principium, non ſunt beatificabilia ſimpliciter, nec ſcdm quid, non enim habent operationem coniungentem cum ſuo optimo, in qua conſiſtit beatitudo, tales ſunt omnes formæ ſenſibilium inferiores, non enim habent operationes immanentes.

Si vero obijcias, quod graue mouet ſe ad centrum, & quietatur in eo. Reſpondeo cum Scoto, quod eſt verbum metaphoricū dicere, quod lapis quietatur in centro, quia ſolum habet actionem, qua mouetur in centrum, non tamen circa centrum habet operationem, & ideo non coniungit ſe centro; ſed ſuppoſito quod ſic non eſt ibi, niſi cauſatio alicuius vbi naturalis, non vero alicuius formæ abſolutæ, & conſequenter non poteſt dici beatitudo, quia beatitudo cum ſit operatio

immanens, eſt forma abſoluta. His ſuppoſitis, ſit

Concluſio prima. Natura humana eſt beatificabilis beatitudine vera & ſimpliciter. Concluſio hæc eſt de fide tenenda, quæ expreſſe colligitur ex Scriptura, nam prima ad Corinth. 13. ait Paulus: Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Et Apocal. 22. Videbimus faciem eius. Et Matth. 22. de bonis ac iuſtis in reſurrectione dicitur: Et erunt ſicut Angeli Dei. Et Chriſtus: Si vis ad vitam ingredi, ſerua mandata. Et in Symbolo, credimus vitam æternam: hæc autem vita non eſt niſi beata; ergo noſtra natura eſt beatificabilis. Et Auguſtinus 14. de Trinitat. capitulo decimooctauo: Eo ipſo anima imago Dei eſt, quo ipſius capax poteſt eſſe, & ex hoc probat, hominem poſſe beatificari. Præterea illa natura eſt beatificabilis ſimpliciter, quæ habet operationem immanentem, per quam poteſt coniungi optimo ſimpliciter: ſed natura humana huiuſmodi operationem habet, intellectionem ſcilicet & volitionem, quibus poteſt coniungi optimo ſimpliciter, ſcilicet Deo; ergo eſt ſimpliciter beatificabilis vera beatitudine, quæ in tali coniunctione immediata cõſiſtit.

Secunda concluſio. Sublata imperfectione huius ſtatus, per rationem naturalem probari poteſt, quod natura humana eſt capax veræ beatitudinis, quæ in fruitione & viſione diuinæ eſſentiæ conſiſtit. Concluſio hæc eſt Scoti vbi ſupra, & ead. d. q. 12. vide etiam B [illegible] diſt. 49. q. 5. Et probatur, omnis potentia habens obiectum primum adæquatũ, poteſt per ſe in quolibet cõtento ſub illo obiecto; ſed primum obiectũ intellectus humani eſt ens; ergo & quodlibet, in quo ſaluatur ratio entis, eſt obiectum per ſe eius: ſed impoſſibile eſt, quod talis potentia quietatur, niſi in eo, in quo eſt perfectiſſima ratio ac ſumma obiecti, ſicut nec viſus quietatur niſi in pulcherrimo viſibili; ergo intellectus humanus quietari non poteſt, niſi in ſummo ente, quod eſt Deus: ſed hoc non poteſt eſſe in cognitione eius in vniuerſali, quia cognitio vniuerſalis non eſt cognitio illius, vt in ſe; ergo in cognitione eius in particulari quietatur, quæ non eſt niſi cognitio diſtincta Dei in ſe, nam ſi intellectus naturaliter tendit in ens, & in quodlibet ſub eo cõtentum, naturaliter quieſcit in cuiuſcumque entis cognitione, ſed non vltimate, niſi in cognitione perfecta perfectiſſimi entis, quia potentia non quietatur niſi in eo, in quo eſt ſuũ obiectũ perfectiſſimè, & in ſummo, quando. n. potentia inclinatur ad multa obiecta, per ſe non quietatur in aliquo vno perfecte, niſi illud includat omnia per ſe obiecta, quantũ eſt poſſibile in aliquo vno includi: ſed potentia volitiua & intellectiua inclinatur ad omne ens, ſicut ad per ſe obiecta; ergo nõ quietantur in aliquo vno ente niſi illud includat omnia entia quantum poſſunt includi in aliquo vno; poſſunt autem includi in ente infinito; ergo tantum in ſummo ente poteſt quietari.

Reſpondet Philoſophus ad minorem argumẽti, quod ens quantum ad materiale & immateriale, nõ eſt obiectũ intellectus noſtri, ſed tm̃ ens quoad materialia. Contra, quia ſm̃ bonam Philoſophiã ſi quidditas rei materialis eſſet primũ obiectum intellectus noſtri,

ſtri, eſſet impoſſibile noſtrum intellectum ſub rõne communiori quidditate materiali aliquid ĩtelligere, quia repugnat potentię pcipere aliquid ſub ratione communiori; quod ſit ratio ſui primi obiecti, ſed intelligimus aliquid ſub vniuerſaliori ratione, quod ſit quidditas materialis, quia ſecundum Philoſophum 4. Metaphyſi. cap. primo, eſt quędam ſumma entis, in quantum ens, quæ nobis eſt poſſibilis: at ens inquantum ens, non eſt tantum quidditas rei materialis; igitur, &cæt.

Dices forſitan, illum conceptum cõmuniorem ſecundum Philoſophum, cauſari a re materiali, ſed hoc dici non poteſt, quia deſtruit Philoſophiã, ſequitur.n. quod beatitudo, quam ponit Philoſophus, cõſiſtit in aliquo actu & conceptu imperfectiori, quam ſit conceptus rei materialis; quia intellectus agens cum ſuo obiecto nõ poteſt cauſare conceptũ perfectionem ſuo perfecto verbo, quod eſt cõceptus rei materialis; ergo omnis cõceptus cauſatus à re materiali non poteſt eſſe perfectior conceptu proprio eius; at hoc eſt contra Philoſophum, qui ponit beatitudinem in cognitione perfectiſſima illius primæ ſubſtantiæ, quæ eſt Deus igitur &c.

Sed dices, rõnem hanc concludere ſolũ de cognitione abſtractiua Dei, nõ vero illa, quę ſit per viſionẽ & intuitionẽ obiecti. Reſpondeo, de vtraq; procedere argumẽtũ, quia intellectus eſt capax cuiuscũq; cognitionis pfectę & cuiuſcũq; obiecti ſub proprio, & primo eius obiecto contenti: ſed id nunc amplius probatur, & ſimul confirmatur ratio præcedens, quia quod eſt perfectius ſimpliciter in aliquo genere, ſi competit inferiori in illo genere, competit etiam ſuperiori: ſed cognitio intuitiua competit ſenſui reſpectu ſui obiecti; ergo multo magis intellectui; ergo intellectui non repugnat cognitio intuitiua entis; ergo nec perfectiſſimi entis; ergo eſt capax eius. Prętcrea de facto habemus notitiã intuitiuam de aliquo ente, alioquin neſciremus de actibus noſtris interioribus, an ſicut cognitio intuitiua vnius entis non repugnat intellectui, ita nec alterius; & ſicut ponitur vnum eus cognoſcibile intuitiue, ita & quodcumque. Nec ad cognoſcendam noſtram naturam eſſe viſionis Dei capacem eſt neceſſarium, Deum ſub propria & quidditatiua ratione cognoſcere, ſed ſolum intelligere rationem cognitionis intuitiuæ entis intellectualis, & rationem & naturam noſtri intellectus, vt ex eo notitia huius & illius intelligatur, nullam eſſe rèpugnantiam ad acceptionem eius in intellectu; decipiuntur ergo, qui arbitrantur, ad id neceſſe eſſe cognoſcere Deum ſub ratione Deitatis, ſat enim eſt, vt diximus, nullius entis cognitionem intuitiuam intellectui humano repugnare, quod intellectus humanus huius ſtatus imperfectiõne ſecluſa, potuit intelligere per rationem naturalem. Et exemplo res declaratur, vt cognoſcamus, relationem creaturæ ad Deum terminari, non eſt neceſſarium Deum ſub ratione Deitatis perfecte cognoſcere, nec id neceſſarium eſt, vt intelligamus ipſum ſub ratione abſoluta Deitatis eam terminare; item nos cognoſcimus habitum charitatis ad Deum ſub ratione Deitatis propria vel ſummi boni terminari, cum tamen Deum ſub ratione Deitatis aut ſũmi boni minime perfecte capiamus: cognoſcimus etiam viſionem

ſionem beatificam creaturæ terminari ad Deum ſub ratione ſua quidditatiua, non tamen ſub ea ratione ipſam attingimus, ſic ꝙ rationem quidditatiuam attingamus, aliud n. eſt cognoſcere hoc à Deo ſub ratione quidditatiua terminari, aliud vero Deum ſub ratione quidditatiua cognoſcere; ſic etiam aliud eſt cognoſcere animæ non repugnare cognitionem Dei quidditatiuam, aliud vero Deum ſub ratione quidditatiua cognoſci, vel eius rationem quidditatiuam intelligi: Vnde ad cognoſcendum inclinationem naturæ humanæ ad claram Dei viſionē, non oportet cognoſcere Deum ſub ratione quidditatiua Dei, ſic quod eā intelligamus, ſed ſolum naturā viſionis.

Dices, ad id oportere cōcipere Deū ſub ratione clare viſi. Reſpondeo, ſolum eſſe neceſſarium cognoſcere Deū viſione intuitiua eſſe viſibilem, quod quidem ratione entis intelligibilis deduci poteſt, & ſi Deus ſub ratione ſuæ quidditatis minime concipiatur, quia qua ratione vnum ens ſpirituale eſt viſibile viſione intuitiua, ſeu cognitione intuitiua cognoſcibile, eadem ratione & quodlibet. Præterea aliud eſt cognoſci naturaliter eſſe vltimum finem, aliud vero cognoſcere diſtincte in ſe, & ſecundum propriam rationem: vnde, licet naturali ratione cognoſci nō poſſet Deus ſub ſecunda ratione, bene tamen ſub prima.

Tertia concluſio. Nulla natura inferior natura humana eſt ſimpliciter beatificabilis. Probatur, quia nulla natura eſt beatificabilis ſimpliciter niſi illa, q̄ poteſt immediate per ſuam operationem attingere obiectum immateriale ſupremum ac ſimpliciter optimum: ſed nulla natura inferior humana id poteſt, cum intellectu & voluntate careat, nec ferri poſsit in obiectum immateriale; igitur nulla talis natura eſt ſimpliciter beatificabilis.

Quarta concluſio. Aliqua natura inferior humana eſt beatificabilis ſecundum quid. Probatur, quia omnis natura, quæ poteſt ſuo fini immediate coniungi, & ſic ſuo optimo, licet non optimo ſimpliciter, eſt beatificabilis ſecundum quid: ſed omnia habentia operationes proprias & immanentes, vt ſenſus, poſſunt coniungi ſuo optimo, ſcilicet obiecto perfecto in ſuo genere; ergo ſic poſſunt beatificari ſecundum quid, non ſimpliciter; quod vltra rationem alia ratione ſic oſtendo, quod nō coniungitur meliori ſe, non poteſt beatificari, nec beatificatur ſimpliciter: ſed nulla natura inferior homine coniungitur ſuo optimo tanquam meliori ſe; ergo nō poteſt beatificari ſimpliciter. Conſequentia tenet; maior eſt nota, quia beatitudo perfecta conſiſtit in cōiunctione creaturæ cum ſuo optimo meliori ſe, alias enim in ſe beatificari poſſet, ſi optimum, cui coniungitur, nō deberet eſſe melius ſe. Minor probatur, quia potentia quęcunq; operatiua eſt animati vt ſic, obiecta vero naturalia, vt ſunt qualitates ſenſibiles, quę ſenſuum ſunt obiecta, non ſunt perfectiores animato vt ſic, immo è contra; ergo ipſæ potentiæ ſunt obiectis perfectiores.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum dico, ꝙ licet anima ſit imperfectior toto homine, ipſa tamē eſt immediate ſuſceptiua beatitudinis, & tota natura ipſa anima mediante, eſtque anima aliquid hominis; & ideo non pro diuerſis, ſed pro vno repu-

reputantur in ratione naturæ beatificabilis.

Ad ſecundum dico, quod licet anima & Angelus ordinentur ſecũdum perfectum & magis perfectum in diuerſis ſpeciebus, non tamen ordinantur in ratione attingendi ſuis operationibus, quia quælibet natura intellectualis immediate ordinatur ad attingendum Deum, ita quod licet vna ſit perfectior alia, non tamen eſt alterius ordinis, quo Deum attingat, omnes enim intellectus habẽt pro obiecto totum ens, & ſic non quietantur in quacumque ſubſtantia vel ente, ſed ſolũ in ente optimo, ſicut patet de viſu, qui non quietatur niſi in pulcherrimo viſibili.

Ad tertium notat Scotus, quod finis ſumitur quatuor modis: Primo pro cauſa finali, & ſic Deus eſt cauſa finalis omnium rerum, propter quem omnes creatæ ſunt, omnia enim Deus propter ſemetipſum operatus eſt: eſtque Deus immediatus finis omnium, vt propter ſe, & à ſe, & non ad ſe, vt ad finem immediatũ à creaturis per ſuas operationes attingendum, ſic enim ſolum à creatura intellectuali poteſt attingi, ipſaque ſola ſimpliciter beatificari in Deo tanquam in ſimpliciter optimo, non vero aliæ naturæ inferiores; licet igitur Deus ſit cã finalis omnium, non tamen eſt finis omniũ immediate per operationem attingẽdum, niſi ſolius naturæ intellectualis. Secundo ſumitur finis pro perfectione vltima, ad quam res ordinatur, quæ eſt beatitudo formalis; in qua ſignificatione Deus non eſt creaturæ finis, licet ſit optimum & vltimum, in quod ipſa beatitudo ordinatur, & ad quod vltimate terminatur; argumentum ergo concludit, Deum eſſe cauſam finalem omnium, non vero finem, in quo res beatificetur. Tertio ſumitur finis pro optimo. Et quarto pro vltimo, vt ſic Deus eſt optimum & vltimum quid, in quod omnia ordinantur, licet non ab omnibus per operationem attingatur. Ad confirmationem dico, quod quietantur non quiete beatifica, quia non quieſcunt in optimo ſimpliciter.

ARTICVLVS II.

An omnes velint de neceſſitate & ſumme beatitudinem.

QVæſtionem hanc tractat Scotus in 4.d.49.qõ.10, quia de duplici appetitu quæri & diſputari poteſt, ſ. de appetitu naturali, & de appetitu libero. Rurſus ergo diſputari põt de beatitudine in vniuerſali, ſ. an omnes neceſſario & ſumme appetãt beatos eſſe, non deſcendẽdo ad id, in quo vera beatitudo conſiſtat, vel de beatitudine in particulari, quæ vera beatitudo eſt. Vt ergo iſta clare diffiniamus, primo diſputandum eſt de appetitu naturali, deinde de libero. Pro primi ergo intelligentia aduertendũ eſt, appetitum in voluntate duplicem eſſe, vnum naturalem, alterum vero liberum; naturalis non eſt aliquid ſuperadditum voluntati; ſed eſt ipſa potentia voluntatis abſoluta: hic appetitus rurſus non eſt aliquis actus à voluntate elicitus, ſed tantum inclinatio quædam & propenſio voluntatis in ſuam perfectionem, nam ſicut quælibet natura habet inclinationem ad ſuam perfectionem, ſic etiam natura intellectualis, ſ. voluntas, habet naturalem inclinationem ad ſuam perfectionem; patet ergo quod talis appetitus

titus non ſit actus elicitus à voluntate, ſed tãtum inclinatio quædam, quia ſicut ſe habet appetitus naturalis ad actum ſuum, ſic appetitus voluntatis ad ſuum actum: ſed appetitus naturalis intellectus non eſt actus elicitus ab eo; ergo idem erit de voluntate. Secũdo, non experimur talem actum eſſe in nobis; ergo non eſt. Antecedens eſt notũ; Conſequentia probatur, quia inconueniẽs eſt nobiliſſimos habitus eſſe in nobis, & latere nos, quod etiã verum eſt de operationibus. Tertio, ſi talis actus elicitus eſſet in nobis, ſequeretur, quod duo actus oppoſiti eſſet ſimul in eodem, quia appetitu naturali refugimus mortem, quia nolumus exſpoliari, ſed ſuperueſtiri, ſecundũ Apoſtolum, & actu libero elicito eligimus mortem, ſicut fecerunt Martyres; ergo appetitus naturalis non eſt niſi inclinatio quędam ad perfectionẽ ſuã, nec eſt magis actus elicitus in voluntate quam in lapide; eſt ergo iſte appetitus inclinatio ad propriam perfectionem voluntatis ſicut in alijs non habentibus appetitum liberum: & de hac loquitur Philoſophus 1. Phyſic. cũ ait, quod materia appetit formam, & vniuerſaliter imperfectũ ſuam perfectionem. Alter eſt appetitus liber, qui ſequitur cognitionem intellectiuam, eſtque actus elicitus voluntatis, quo in obiectum ſibi oſtenſum tendit, eſt autem differẽtia inter hos appetitus, quod cum voluntas illo primo appetitu appetit obiectum, tendit in illud neceſſario, & quantum poteſt, quia cum id ante omnem actum elicitum, prout quidam natura eſt ſibi conueniẽs, non poteſt nõ tendere & appetere quantum poteſt, vt cum appetitu libero fertur, cum ille ſit in eius poteſtate, nec fertur neceſſario, quia hoc libertati repugnat; nec ſumme, quia in libertate eius eſt intenſiue vel remiſſe tendere.

Secundo obſerua, quod beatitudo poteſt bifariam conſiderari: primo in vniuerſali, ſecundo in particulari: in generali conſideratur, cum concipitur quod beatitudo eſt bonum ſufficiens, quia deſcendamus ad conſiderãdum, in quo bonum conſiſtat, vel in pecunia, delectatione, vel honore: in particulari vero cum concipitur quod conſiſtat in tali vel tali bono, vt in honore, vel viſione Dei.

Tertio obſerua, in hac quæſtione duplicem eſſe ſententiam, quidam enim aiunt, quod in generali omnes appetunt beatitudinem, etiam appetitu libero, non vero in particulari, nã vt ait S. Bonauen. in 4. d. 49. art. 1. q. 3. ſi quæras ab auaro, vtrum appetat beatitudinem veram, & velit eam, libere reſpondebit quod ſic; ſi vero rurſus inquiras, an velit paradiſum, an denarium, reſpondebit, quod denarium: & huius ratio eſt, quia in denario putat eſſe boni ſufficientiam, non in paradiſo: His conſtitutis, ſit

Concluſio prima. Si ſermo ſit de appetitu naturali primo modo, voluntas neceſſario, & ſumme fertur in beatitudinem in particulari. Hæc Concluſio tres habet partes: prima eſt, quod voluntas illo appetitu neceſſario appetit beatitudinem. Secunda, quod ſũme appetat. Tertia, quod appetat beatitudinem in particulari. Prima probatur, quia natura non poteſt remanere natura, quin inclinetur ad ſuam perfectionem, quia ſi tollas illã inclinationem ad perfectionem, tollis naturam: ſed ille appetitus naturalis non eſt niſi inclinatio talis; ergo ſemper dum eſt neceſſario appetit beatitudi-

tudi-

tudinem cum quo ad hoc nulla potia tur libertat e. Secunda pars probatur, quia ſumma inclinatio naturæ eſt ad ſummam perfectionem, nam ſi natura appetit perfectionem, ſummam perfectionem ſumme appetit, ſicut arguit Philoſophus primo Metaphyſico. oēs homines natura ſcire deſiderant; ergo maximam ſcientiam maxime deſiderant; ergo cum beatitudo ſit ſumma perfectio voluntatis, illam ſumme deſiderat. Præterea in cuius poteſtate non eſt tendere, in eius poteſtate non eſt remiſſe tendere; ergo ſi voluntas vt natura determinetur neceſſario ad appetendam beatitudinē; ergo ſumme appetit. Tertia pars probatur, quia ille eſt ad perfectionem intrinſecam, qua voluntas perficitur, ſed perfectio realis non eſt aliquod vniuerſale quo voluntas perficitur, ſed aliquid particulare ſ; igitur vis huius rationis in hoc conſiſtit, quod appetitus & inclinatio naturæ eſt ad perfectionem realem intrinſecam, quæ non eſt vniuerſalis, ſed particularis. Præterea hic appetitus, ſeu inclinatio, ſeu hoc appetere non eſt actus ſequens cognitionem, ſed potius omnem cognitionem antecurrit; ergo non eſt ad beatitudinem in vniuerſali, quę cognitionē intellectus ſequitur, ſed ad beatitudinem in particulari, quæ cognitionem et omnē actum intellectus præcedit.

Secunda concluſio. Omnes homines appetunt hoc appetitu naturali neceſſario, et ſumme beatitudinem. Concluſio hæc ex præcedenti ſequitur euidenter.

Sed obijcias, damnati non appetūt beatitudinem quia de ea deſperant, ſunt enim obſtinati; ergo non omnes homines eam appetunt. Reſpondeo quod damnati appetitu naturali ita appetunt beatitudinem neceſſario & ſumme, ſicut alij; de appetitu vero libero dicemus ſtatim.

EGREGIVM DVBIVM.

An appetitu libero omnes neceſſario velint beatitudinem, etiam in vniuerſali.

Pars affirmatiua probatur, quia ſicut ſe habet principium in ſpeculabilibus, ita finis in operabilib. ſed intellectus neceſſario aſſentitur principijs primis in ſpeculabilib. ergo voluntas neceſſario aſſentitur vltimo fini in operabilibus.

Secundo, voluntas neceſſario vult illud, cuius participatione vult illud, quod vult: ſed participatione vltimi finis vult quidquid vult, quia nihil aliud vult, niſi in quātum eſt bonum quoddam, quod eſt participatio vltimi finis; ergo &c.

Tertio, voluntas non poteſt nō velle id, in quo nullus eſt defectus boni nec ratio mali: ſed in fine vltimo in vniuerſali apprehenſo nullus eſt defectus boni, nec ratio aliqua mali; ergo non poteſt voluntas non velle finem vltimum ſic oſtenſum in vniuerſali.

Quæſtionem hanc diſputat Scotus in quarto diſtinctione 49. quæſt. 10. & in primo diſtinct. 1. quæſt. quarta, poteſtque diſputari vel de beatitudine, vel de fine apprehenſo obſcure in communi, vel de fine apprehenſo obſcure in particulari, vel de fine clare & diſtincte apprehenſo, ſicut videtur a beatis; in qua S.Thomas & Scotus diſcordant, nam S.Thomas in ſecunda quæſt. 10. articulo primo

tenet

tenet propter rationes pro parte affirmatiua adductas, quod voluntas noſtra fruitur neceſſario fine vltimo obſcure, & in vniuerſali apprehenſo, libere tamen, & contingenter fruitur fine vltimo obſcure & in particulari oſtenſo, neceſſario autem ſi clare oſtẽdatur: Scotus vero oppoſitum tenet circa hæc tria dubia, & ait, quod rationes, quas S. Thomas adducit ad probandum, quod noſtra voluntas neceſſario fruatur fine vltimo, & apprehen ſo in vniuerſali ſi cõcludunt, deſtruũt eius propoſitum de fine obſcure & in particulari apprehenſo, quia magis cõcludunt, quod voluntas perfruatur vltimo fine in particulari, licet obſoure apprehenſo, quam eodem apprehenſo in generali & obſcure; vnde ſi propter illas rationes tenendum eſt, voluntatem noſtram neceſſario tendere in Deum, ſeu vltimum finem in vniuerſali & obſcure apprehenſum, multo magis propter eas tenendum videtur, quod etiam neceſſario tendat volũtas in finem vltimum in particulari & obſcure oſtenſum, ſed hoc concedi non poteſt, vt ait S. Thomas; ergo neque primum, ſed dicendum quod vtroque modo fruitur voluntas vltimo fine, libere & contingenter.

Pro huius quæſtionis intelligentia notandum, quod voluntas nullum actum elicitũ habet, niſi quatenus potentia libera eſt, de cuius ratione eſt, vt actus eius ſit liber, & minime naturali neceſſitate ad ipſum determinetur: ſed in voluntate poteſt intelligi duplex neceſſitas; vna quoad exercitium actus, & hoc non requiritur in voluntate; Secunda eſt, qua voluntas, ſi debet actum elicere, neceſſario debet hunc, & non oppoſitum elicere. E.g. ſic volumus beatitudinem, vt non poſſimus velle miſeriam, vt ait Auguſtinus in Enchir. ca. 104. vnde ſi circa beatitudinem volũtas elicitura eſt actum, non poteſt elicere actum nolendi, ſed neceſſario dẽt elicere actũ volendi, ſicut circa miſeriam non poteſt elicere actum volendi, ſed ſi elicitura eſt actum, eliciet actum nolendi: quocirca in ordine ad beatitudinem, & miſeriam neceſſitatur voluntas quoad ſpecificationem actus, licet ſit libera quoad exercitiũ: Vnde Scotus in quarto diſt. 49. quæſt. 10. art. ſecũdo, ſic ait: Dico ergo, quod voluntas ſic determinatur ad volendum beatitudinem & nolendum miſeriam, quod ſi eliciat aliquem actum circa iſta obiecta, neceſſario, & determinate eliciet actum volẽdi circa beatitudinem, & actum nolẽdi circa miſeriam, nõ tamẽ abſolute determinatur ad vnũ actũ eliciẽdum, vel aliud.

Sed obijcies, voluntas non poteſt reſilire ab illo obiecto, in quo nullus eſt defectus boni, nec miſeria; ſed beatitudo eſt talis: igitur non poteſt reſilire ab ea, ſeu eam odiſſe. Reſpondeo quod ſi per reſilire intelligas actum nolendi, concedo antecedens; ſed inde non ſequitur, quod neceſſario habeat actum volendi, quia eſt medium inter velle & nolle, ſ. non velle, ſeu negatio pura actus, cuius non eſt ſuſpenſio actus: ſi vero per non reſilire intelligás actum voluntatis poſitiuum, propoſitio eſt falſa, vt patebit in ſolutione argumentorum.

Si vero dicas, quod ſi non neceſſario voluntas vult beatitudinem, nec neceſſario odit, qualem ergo actum habebit? Reſpondeo, quod vt in pluribus actum volendi, ſed non neceſſario aliquem actum, ſed poteſt

ſe ſu-

ſe ſuſpendere ab omni actu.

Secundo obſerua, quod voluntatem velle aliqua virtute, & participatione alicuius poteſt bifariam intelligi: Primo virtute eius vt efficientis ſiue continẽtis virtualiter illa: Secundo virtute cuius vt obiecti, quod volitum vult alia. Si primo modo capiatur, cum Toleto dico, quod voluntas neceſſario vult illud participatione cuius vult quidquid vult, eſt falſa hęc propoſitio, quia illud, cuius virtute vt efficientis, eſt aliquid volitum, non poteſt eſſe volitum, ſicut illud, quod eſt cauſa efficiens alicuius viſi non poteſt eſſe viſum; non enim oportet quod primo videam Deum oculo corporali, ſi videam colorem, qui eſt quędam participatio Dei vt efficientis cauſæ. Si vero præfata propoſitio intelligatur ſecundo modo de participatione primi obiecti, & voliti, eſt vera; ſed qñ ſubiũgitur, ꝙ virtute Dei voliti volo quodcũq; volo, eſt falſa ſumptio, nõ n. virtute Dei voliti volo quodcũque volitum, quia tunc quicumque actus voluntatis eſſet actualis actus referendo illum ad primũ obiectum volitũ: at conſtat voluntatem non ſemper cum vult actualiter, referre in vltimũ finem, ad quem vult, etiam ſi bonum ſit id quod vult; ergo &c.

Prima Concluſio. Voluntas noſtra non neceſſario fruitur Deo ſeu vltimo fine obſcure & in vniuerſali apprehẽſo. Concluſio hęc eſt contra S. Thomã in 1. ſecundę q. 10. art. ſecundo. Et probatur, voluntas neceſſario vult vltimum finem, apprehenſum in vniuerſali; ergo neceſſario vult intenſiſſime, cuius tamen oppoſitum experimur. Conſequentia probatur, quia omne neceſſario agens de neceſſitate agit ſecundum vltimum ſuę potẽtiæ, quia ſicut non eſt in poteſtate eius actio, ita nec intentio eius. Secundo potentia libera per participationem nõ magis neceſſario tendit in obiectum perfectum, quam in aliud obiectum; ergo nec potentia libera per eſſentiã; quia non eſt differentia inter finẽ volitum, & alia volita, niſi ex parte perfectionis obiecti; ergo ſi illa potentia libera per participationem non tẽdit magis neceſſario in obiectum perpetuum quam in quodlibet aliud, ſimiliter ſe habebit potentia libera per eſſentiam. Antecedens probatur, quia viſus, qui eſt potentia libera per participationem, quatenus actus eius ſub eſt imperio voluntatis, non tendit magis neceſſario in pulcherrimum viſibile, quam in minus pulcrum. Tertio, voluntas poteſt circa vltimum finem obſcure oſtenſum etiam in vniuerſali ſuſpendere ſuum actum; ergo non neceſſario fruitur eo ſic oſtenſo. Conſequentia eſt euidens; Antecedẽs probatur ex ipſa experientia, nã beatitudine propoſita poſſum non elicere actum volendi eam, licet actum nolendi elicere nequeam.

Secunda Concluſio. Circa finem vltimum in vniuerſali oſtenſum neceſſitatur noſtra uoluntas, quoad ſpecificationem actus. Probatur; quia ſi actum elicitura eſt, neceſſario debet elicere actum uolendi, quia ut ait Auguſtinus in Enchir. c. 105. Neque enim culpanda eſt uoluntas, aut uoluntas non eſt, aut libera dicenda non eſt, quia beati eſſe ſic uolumus, ut miſeri eſſe non ſolum nolimus, ſed nequaquam prorſus uelle poſſimus; ſi igitur non poſſumus uelle miſeriam, ſequitur neceſſario, ut non poſſimus nolle beatitudinẽ, ſed uelle, ſi actum aliquẽ circa ipſam eliciamus. Nec ſequitur,

non

non poſſum uelle miſeriam; ergo neceſſario nolo miſeriam; ergo neceſſario volo beatitudinem, quoad actus exercitium, ſed bene quoad ſpecifica tionem actus; non ergo ſequitur, non poſſum velle miſeriã; ergo neceſſario habeo actũ nolendi, quia poſsũ ſuſpẽdere actũ: eſt tamẽ uerum, quod ſi actum circa miſeriam debeo elicere, neceſſario debet eſſe actus nolendi. Similiter non ſequitur, non poſſum velle miſeriam; ergo neceſſario volo beatitudinem, quia poſſum ſuſpendere actum, ſed ſi eliciturus ſum actum circa beatitudinem ſaltem in uniuerſali, neceſſario erit actus uolendi.

Tertia Concluſio. Cõtradictionem videtur implicare, quod voluntas neceſſario uelit beatitudinem ſeu finem vltimum apprehenſum in uniuerſali, non uero apprehenſum in particulari, ſtando in rationibus, quibus primum perſuadetur: quarum prima eſt, quia in fine uniuerſali apprehẽſo nulla apparet ratio mali, nec defectus boni, imo in eo eſt omnis ratio boni, & nulla ratio mali; ſed hoc in beatitudine in particulari plenius inuenitur, quam in beatitudine in uniuerſali; ergo ſi beatitudinem in uniuerſali omnes appetunt neceſſario; ergo multo magis beatitudinẽ in particulari; ergo contradictio eſt, quod illam in uniuerſali appetunt neceſſario, non uero in particulari. Secundo, ſi intellectus non plus dubitat de fine in particulari, quã in uniuerſali, quare non appeteret? ſed quod idem appetat neceſſario, & non appetat neceſſario eſt contradictio; igitur &c. Tertio, nullum uniuerſale includit minorem perfectionem quam aliquod particulare ſuum, imo maiorem, quia omne particulare addit perfectionem ſuper uniuerſale; ergo beatitudo in uniuerſali nõ eſt perfectior quam in particulari; ergo ſi eſt impoſſibile non appetere beatitudinem in vniuerſali apprehenſum, quia non apparet in ea ratio mali, nec defectus boni, multo magis erit hoc de ea vt in particulari apprehenſa; ergo cõtradictionem inuoluit, quod in vniuerſali apprehẽſa neceſſario ametur, non vero in particulari. Secũda ratio, qua prima Concluſio perſuadetur, eſt ſecundum argumentum in principio dubij poſitum, ex cuius ſolutione patebit oppoſitum, aut ſaltẽm quod nihil concludat; ſimiliter tertium.

Quarta Concluſio. Quamuis uolũtas libera velit ut in pluribus beatitudinem apprehenſam in uniuerſali, vel in particulari, quando intellectus non dubitat in illo particulari eſſe beatitudinem, non tamen neceſſario vult eam, nec in uniuerſali, nec in particulari. Ratio eſt, quia cauſa ſuperior neceſſario agens eadem neceſſitate mouet cauſas inferiores ad agendum actiones ſuæ actioni neceſſarias; ergo cum ad actum uoluntatis neceſſario requiratur apprehenſio intellectus, ſequitur, quod ſi uoluntas neceſſario velit beatitudinẽ, quam determinauit intellectus ad ſemper cõſiderandum de beatitudine, quod eſt falſum; dico ergo, quod contingenter vult voluntas finem tam in vniuerſali, quam in particulari, quamuis vt in pluribus velit utrumque, quando non dubitet intellectus, in quo ſit in particulari, ſicut de quolibet fideli, qui credens in fruitione Trinitatis eſſe beatitudinem, uerum eſt, quod appetit illum finem, licet non uelit media ad illum finem, quia non uult illum efficaciter.

Quinta Concluſio. Volũtas noſtra ſic determinatur ad uolendum beatitudi-

tudinem, & nolendum miſeriam, quod ſi eliciat actũ volendi circa beatitudinẽ,& nolendi circa miſeriam,tamen neceſſaria determinatur ad vnũ actum eliciendum,vel aliud,quod eſt voluntatem neceſſitari quoad ſpecificationem actus, non autem quoad exercitium.

Ad argumenta in principio dubij poſita.

AD primum dico, quod ſimilitudo tenet ſolũ quoad hoc ,quod ſicut in ſpeculabilibus principium mouet intellectum ad producendum actualem notitiam circa concluſionẽ ab eo illatam,ſic & finis mouet voluntatem circa velle media ad finem;differunt autem intellectus,& voluntas, quia vna eſt potentia naturalis,ideo principium mouet intellectum naturaliter, voluntas vero libera eſt,ideo finis libere, & non neceſſario mouet voluntatem.

Ad ſecundum patet reſponſio in ſecundo notab.diſtinguendo maiorẽ.

Ad tertium dico,quod licet voluntas non poſſit habere indifferentiam nolendi, & volendi beatitudinem, vt in principio quæſtionis determinatũ fuit,tamen circa beatitudinem poteſt habere indifferentiam circa velle, & non velle beatitudinem; poteſt enim producere velle, & non producere ratione ſuæ libertatis,dum enim ratione ſuæ libertatis poteſt eſſe indifferẽs ad velle , & non velle beatitudinem, & diuina voluntas nõ determinat eã, remouendo illam indifferentiam circa velle beatitudinẽ,poteſt diuina voluntate eã ad velle bonũ,nõ determinãte ratione ſuę libertatis, ꝓducere,& non producere actum velle circa illã.

ARTICVLVS III.

An in hac vita mortali poſſit homo conſequi beatitudinem.

PArs affirmatiua patet, Chriſtus Dominus in hac vita mortali habuit beatitudinem, ſicut cõmunis omniũ Theologorum & Sanctorũ tenet ſñia,namq; vere erat homo mortalis; ergo nulla eſt repugnantia,quod quis in hac vita mortali ſit beatus.

Secundo, Auguſt.lib.83.qq.q.vltima dicit de raptu Pauli,quod vere vidit Deum , quo modo beati vident in patria,& tamen erat in corpore mortali; & quãuis viſio illa fuerit horaria, potuiſſet Deus illã conſeruare & cõtinuare p totã vitã Pauli;ergo ĩ hac vita mortali põt homo cõſeq; beatitudinẽ.

Tertio, illud, ꝙ põt in hac vita immediate cognoſci,põt immediate diligi, & conſequenter ipſe diligens põt eo frui, & eſſe beatus: ſed in hac vita mortali põt Deus ĩmediate cognoſci p actũ fidei;ergo & diligi,& p cõſequẽs põt diligẽdo frui,& ĩ eo eſſe beatitudo

Quęſtionẽ hanc tractat Scotus in terminis in 4.d.49.q.11.ſatis ſubtiliter & elegãter, q̃ põt tractari vel de lege Dei ordinaria, vel de potẽtia Dei abſoluta,quæ rerũ naturas in ſe,& nõ repugnantiã eorum ad eſſe ſimul reſpicit.

Nota ſecundo, ꝙ quæſtionis huius põt duplex ſenſus eſſe:primo, an homo in actib.quos modo experimur in nobis, poſſit in hac vita beatificari: ſecundo,an in vita mortali alijs actib.ab ijs,quos nunc experimur,poſſit homo fieri beatus: & in hoc ſecundo ſenſu proponitur quęſtio,an.ſ.ſtare poſſit,ꝙ homo aliquo actu, vel aliquibus fiat beatus in corpore corruptibili, & mortali,quale habemus.

Tertio obſerua, ꝙ impoſsibilitas aliquid recipiendi in ſubiecto præexiſtẽte, poteſt eſſe ex duplici capite, vel aliter, ꝙ ſubiectũ præexiſtens non poſsit aliquid recipere, põt ex duplici fonte emanare. Primo ex parte agẽtis, quia ſ. agens non põt illud producere; ſecũdo ex parte ſubiecti & paſsi, quod bifáriam põt contingere; primo, quia ſimpliciter & abſolute repugnat paſſo, ſicut lapidi repugnat ſapientẽ eſſe; ex hoc dr̃ impoſsibile ſimpliciter: ſecundo, quia repugnat paſſo ſm̃ quid, ſicuti ſubiecto exiſtenti ſub vno contrario; vt ſub nigro repugnat pro tunc eſſe albũ, quæ repugnantia pro vno exiſtẽte ſub nigredine. repugnat ex contrario, quod ſibi implicat.

Quarto obſerua, ꝙ non oĩs repugnãtia aliquorũ ad eſſe ſimul eſt formalis, qualis eſt inter albedinẽ et nigredinẽ, calorẽ & frigus, quæ ex proprijs naturis & rationib. formalib. inter ſe repugnant, nec poſſunt eſſe ſimul, ſed aliqua eſt virtualis, vt ſi aliqua forma nata eſt facere aliquẽ effectũ cõtrarium effectui alterius formæ; ſicut effectus ignis, qui eſt ferri ſurſũ, repugnat effectui grauis, qui eſt ferri deorſũ: vnde ignis & graue virtualiter repugnant, quia ſunt cãa contrariorũ effectuũ. effect⁹.n. grauis repugnat effectui ignis. Ex quib. collige, duplicẽ oppoſitionẽ aliquorum, formalem l. & virtualem.

Quinto nota, ꝙ mortalitati ad beatitudinẽ nõ eſt oppoſitio formalis, quia tũc non potuiſſent eſſe ſimul in Chriſto, ſed eſt oppoſitio virtualis, q̃a beatitudo eſt cã immortalitatis in anima, q̃ mortalitati repugnat: ſed hæc repugnantia dupliciter aſsignatur: primo, q̃a beatitudo non cõpatitur ſecũ in appetitu intellectiuo, nec in ſenſitiuo aliquã deordinationẽ, nec triſtitiam circa paſsionẽ, quia ſumma delectatio amouet oẽm triſtitiã, non ſolum oppoſitã, ſed ẽt cõtingentẽ, ſic ꝙ mortalitas impeditur a ſuo effectu, q̃ naturaliter eſt natus cõſequi, et per conſequens beatitudo repugnat mortalitati rõne repugnantię effectuum naturaliter conſequentium, quia ex mortalitate ſequitur paſsio & triſtitia, ac deordinatio, ex beatitudine vero horũ ablatio. Secundo mõ aſsignatur hæc repugnãtia, quia ex Auguſtino ad Dioſcorũ, licet corpus non ſit beatificabile beatitudine proprie dicta, quę eſt in actu intellectus & volũtatis tm̃, quia ſm̃ quid eſt beatificabile, ſiue illa beatitudo corporis ſit immediate a Deo, ſiue a redũdantia beatitudinis animæ ad ipſum, eſtq; ibi ordo, quia beatitudo aĩæ non eſt oĩno perfecta ſine illa corporis; cũ igitur beatitudo corporis nõ poſsit ſtare cum vita mortali, repugnat effectui perfectæ beatitudinis eſſe in vita mortali. Ex quo colligitur, ꝙ ſine miraculo non põt eſſe beatitudo in vita mortali, ꝙ non conſiſtit præciſe in hoc, ꝙ habere beatitudinẽ eſt miraculum, ſed ẽt ĩ hoc, ꝙ res naturalis impeditur a ſuo effectu naturaliter conſequente per agens naturale contrariũ. His poſitis, ſit

Concluſio prima. Ex parte Dei agẽtis non eſt impoſsibile aliquẽ fieri beatũm in hac vita mortali. Probatur, vt Deus dat beatitudinẽ alicui, vel requiritur diſpoſitio pręuia, vt lumẽ glorię, aut nõ requiritur: ſi das hoc ſecundũ, ergo agenti Deo vt agens eſt, nõ plus repugnat modo dare beatitudinẽ in hac vita, quã in alia: ſi das primum, ſicut de lege dandũ eſt, licet nõ abſolute põt dare illã diſpoſitionẽ, & illa data dare beatitudinem, ſicuti dat poſt mortẽ, quia nullo mõ eſt impoſsibilitas ſimpliciter, ſed ſolũ q̃a mõ caret illa di-

la diſpoſitione; ex parte Dei agentis itaque nulla eſt repugnantia.

Secunda Concluſio. Ex parte ſubiecti & paſſi nulla eſt repugnantia, & impoſſibilitas ſimpliciter, vt in hac vita mortali homo ſit beatus. Probo, quia ſi ſaltem impoſſibilitas daretur nũquam poſſet homo beatitudinem etiam poſt mortem recipere, ſicut nec lapis ſapientiam; ergo ex parte paſſi non eſt impoſſibilitas ſimpliciter.

Tertia Concluſio. Nõ eſt repugnãtia ſeu oppoſitio formalis inter beatitudinẽ, & mortalitatem ad eſſe ſimul. Probatur, quia alias nõ fuiſſet in Chriſto beatitudo in hac vita mortali exiſtente, quod eſt omnino falſum; ergo non eſt inter mortalitatem & beatitudinẽ talis repugnantia ſeu oppoſitio.

Quarta Concluſio. Inter mortalitatem & beatitudinem eſt oppoſitio virtualis, ſicut patet ex notab. 5.

Quinta Cõcl. Ex parte paſſi eſt impoſſibilitas ad eſſe beatum ſecundum quid in hac vita mortali, dum eſt ſub mortalitate, de lege loquẽdo, & abſq; miraculo nõ põt eſſe ſub beatitudine, cuius effectus eſt cauſare immortalitatem. Hæc concluſio ſatis de ſe patet.

Sed videtur, ꝙ non ſufficiat hæc repugnantia virtualis, quæ eſt ad oppoſitũ effectum cauſæ, vt de lege non recipiat, vel recipere nõ poſſit homo beatitudinẽ in hac vita mortali, quia ſicut modo impediretur per ſuſceptã beatitudinẽ naturalis effectus appetitus ſẽſitiui & intellectiui, ita & in alia vita; ergo non eſt maior repugnãtia, quod in hac vita homo beatificetur, quã in alia. Reſpondetur, nõ eſſe ſimile, quia ĩ uita mortali ſemper cauſa naturalis agit effectũ ſuum, niſi per ſuũ contrariũ impediatur, & ſi per oppoſitũ ſuſpendatur, eſt miraculũ, ꝙ Deus de lege ordinaria facere non põt, at in alia vita non erit talis neceſſitas cauſæ reſpectu effectus naturalis, q. Deus pro iſto ſtatu diſpoſuit reb. coagere, & actiones proprias ſinere habere; at in ſtatu illo non coaget Deus eis ad corruptionẽ, & multos alios effectus; quocirca nõ erit miraculũ, quod tunc cã naturalis non habeat effectus ſuos maxime imperfectos, eſſet tñ miraculum, ꝙ in hac vita actio cauſę naturalis aliter q̃ per oppoſitũ ſuſpenderetur.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primũ, ꝙ ſi Chriſtus fuit beatus in hac vita mortali, ſicut reuera fuit, eſt factũ per miraculũ, ꝙ ſimul vſque ad mortẽ beatitudo & mortalitas eſsẽt ſimul, etſi inter ea eſſet effectuũ repugnãtia, nos autem dicimus, quod de lege ordinaria & ſine miraculo nequeunt eſſe ſimul.

Ad ſecundum dico, ꝙ non eſt ſimpliciter repugnantia, nec fuit, ꝙ Paulus in raptu eſſet beatus, ob idq; Deus potuiſſet illã beatitudinem cõtinuare, ſed hoc non eſſet de lege communi.

Ad tertium dico, ꝙ Deus põt in hac vita cognoſci & diligi immediate tñ abſtractiue, & in abſentia: talis aũt dilectio eſt notitia & non vltima hoĩs perfectio, vel beatitudo ſibi poſſibilis, quę conſiſtit in cognitione intuitiua clarè & dilectioni correſpondente.

Ex his ſequitur, ꝙ cum anima non poſſit eſſe perfecte beata corpori mortali coniuncta, appetatque perfecte beatificari, appetet conſequenter & coniuncta corpori immortali, quia tunc erit perfecte beata; nec tantum corpus erit tunc ſimpliciter beatum beatitudine, quæ conſiſtit in actu ſe-

cundo, quia corpus vt ab anima diſtin ctum, nullum habet actum ſecũdum; conſiſtit ergo beatitudo corporis in eſſe primo, vt eſt perfectibile ab anima, licet .n. beatitudo corporis ſit de perfectione extenſiua beatitudinis, non tamen eſt de eſſentia eius, quia alias anima Petri non eſſet nunc eſſentialiter beata, quod eſt erroneum. Hic adde, quod nec ex ſolis viribus naturalibus poteſt conſequi beatitudinem, quia alias naturaliter beatificaretur, quod eſt erroneum; nec ex iiſdem ob eandem rationem poteſt videre Deũ, nã ſimpliciter repugnat, quod oculis corporalibus illum videat. Si Paulus (vt vult Auguſtinus Epiſt. 12. c. 12. & Anſelmus) raptus eſt in paradiſum, vidit diuinam eſſentiam, quibus conſentit Scotus quol. 14. illud fuit ex priuilegio, non ex lege ordinaria. Idem de Moyſe ſentiendum.

ARTICVLVS IV.

An poſſit homo ex viribus ſuæ naturæ beatitudinem conſequi.

PArs affirmatiua probatur, quia cuique paſſiuo correſpondet ſuum proprium actiuum, quia aliter vanũ eſſet natura dare alicui tale paſſiuum: ſed intellectus, & voluntas humana ſunt naturalia principia paſſiua actuũ beatitudinis; igitur ex puris naturalibus poſſunt talem beatitudinem habere.

Secundo, ſenſus poteſt habere ex puris naturalibus omnem perfectionem, ad quam ordinatur; igitur multo magis intellectus. Probatur conſequentia, quia natura magis ſollicita eſt dare intellectui quicquid neceſſarium eſt ad ſuam propriam perfectionem, quam ſenſui, quia intellectus multo perfectior eſt ſenſu.

Tertiò. Natura nihil ordinat ad aliquam perfectionem, quin prouideat illi de his omnibus, cum quibus agere poteſt, & illam attingere: ſed homo naturaliter ordinatur ad beatitudinẽ; ergo dedit illi omne illud, cum quo agere poteſt, & illam attingere. Maiorem probo, quia inquit Philoſoph. 2. Cæli & Mũdi, ſi natura dediſſet ſtellis motum progreſſiuum, dediſſet eis inſtrumenta ad motum neceſſaria.

Quarto, Sicut ſe habet ſenſus ad ſenſibilia, ita intellectus ad intelligibilia: ſed ſenſus nõ eſt capax eius, quod eius facultatem excedit, ergo nec intellectus: ſed ſi obiectum beatificum excedit eius capacitatem, ſequitur qd non ſit illius capax, quod eſt falſum; igitur habet naturalem potentiam attingendi illud.

Quæſtionem iſtam diſputant Doctores in 4. diſt. 49. quæſt. 9. & Scotus cum eis, D. Thomas ead. diſt. ar. 2. q. 6. & Richardus ead. diſt. ar. 2. quæſt. 6. arg. 1. & Henric. quæſt. 3. quol. 4. q. 7. nec eſt inter eos diſcordia, quoad principalem quæſtionem, licet Scoto non placeãt eorũ rationes, quibus principale quæſitum probare intendunt, oſtẽdens efficaciter, illas non eſſe ſufficientes, nec veras aſſumere propoſitiones. Diſcordat adhuc à Diuo Thoma, quia tenet intellectum noſtrũ ex ſua propria natura non poſſe eſſe ſuſceptiuũ actus beatificę viſionis, in quo principaliter per eum cõſiſtit eſſentialis beatitudo, niſi prius habitu luminis gloriæ informatus: Scotus autẽ nõ negat, noſtrũ intellectũ tali lumine eſſe ſuperĩfuſũ, negat aũt eſſe neceſſariũ, vt puũ diſpoſitiuũ ĩtellectus ad ſuſcipiẽdũ talẽ actũ beatificũ, aſſerẽs eſſe ex ꝓpria

ſua

ſua natura ſufficienter diſpoſitum, quantum ad receptionem talis actus. Cur autem de facto ſit tali lumine informatus per eum, poſtea dicetur.

Ad intelligētiam igitur huius quęſtionis primo obſerua, quod inter intellectum, & obiectum non requiritur proportio geometrica, qua continens excedit contentū in aliquo certo gradu, & finito, ita quod exceſſum aliquādo replicatū reddit ſuum excedens; & iſto modo nulla eſt proportio finiti ad infinitum, quia finitū quotieſcumq; ſumptum numquam reddit infinitū: Et hoc modo ſicut entitas creata eſt improportionata entitati infinitæ in entitate, ita etiam in intelligibilitate, quia intelligibilitas vnius multoties ſumpta, numquam poteſt reddere intelligibilitatem alterius. Nec etiam requiritur proportio arithmetica, in qua excedens ſemper excedit in aliqua, aut aliquibus vnitatibus, vt proportio quatuor, qui altera, aut ſex, qui tertia, & ſimiles, quia omnis talis proportio erit ſemper finiti excedētis ad finitum extedens, & è conuerſo. Nec requiritur proportio ſimilitudinis, qualis eſt inter duo alba, aut duos homines ſimilitudine ſpecificæ vniuocationis. Sed inter obiectū, & potentiam requiritur proportio diſſimilitudnis proportionatorū; ita quod proportionata non debēt eſſe ad inuicem ſimilia, ſed magis diſſimilia, vt patet de proportione inter actum & potentiam, ſubſtantiam & accidens, motiuum & mobile, actiuum & paſſiuum; Materia.n. & forma ſunt ad inuicem valde diſſimiles, ſic etiam ſubſtantia & accidēs, ſic intelligentia mouens cælū & celū motū, ignis actiuus & lignū eius paſſiuum, quia obiectum ad potentiam ſe habet vt motiuum ad mobile, & vt agens ad patiens per oēs, potentia.n. eſt tantum capax operationis, reſpectu ipſius obiecti. Hoc patet quoque in alijs, ens enim ordinatum ad ſuum finem proximum, habet immediatā proportionem ad illum, & tamen diſtat in infinitum à fine, nec tamē eius infinitas impedit proportionem eius, quod eſt ad finem. Vnde ad hoc genus proportionis pertinet proportio obiecti ad potentiam, & proportio obiecti & actus.

Sed obijcies probando, quod inter potētiā, & obiectū neceſſaria requiratur proportio ſimilitudinis, & nō diſſimilitudinis q̄a licet agēs factiuū poſſit eſſe diſſimile obiecto, q̄ eſt ibi paſſū, tamen operans in cognitiua operatione, oportet aſſimilari obiecto, circa qd̄ operatur, quia non eſt paſſum, ſed magis eſt agens & aſſimilans; omnes.n. antiqui concordant in hoc, quod cognitio fiat per aſſimilationem, vt ait Ariſtoteles in 2. de Anima, nec ibi Ariſtoteles in hoc eis contradicit: igitur inter potentiam & obiectum cum proportione actiui ad paſſiuum, requiritur adhuc ſimilitudo. Reſpondeo, quod aliud eſt loqui de potētia in ſe, & de modo eſſendi ſuo, ex ſua propria ratione; & aliud eſt loqui de ipſamet potentia, vt eſt informata actu ſecundo, vel ſpecie intelligibili, qua eſt in proxima diſpoſitione ad actū eius ſecundum, qui actus, & ſpecies ſunt aliud ab ipſa potentia & eius natura. Nunc aūt quod potentia cognoſcens aſſimiletur obiecto, verū eſt per actū ſuum ſecūdum, vel per ſpeciē obiecti, quæ ambo ſunt ipſius obiecti ſimilitudines, ſed ex hoc concludere ipſum intellectum habere naturaliter modum eſſendi, ſimilem modo eſſendi obiecti, & è conuerſo, eſt facere falla-

ciam accidentis,& figuræ dictionis: ſicut non ſequitur,æs aſſimilatur Cæſari,per eius figurã in æs inductã; ergo æs habet ſimilem modum eſſendi modo eſſendi Cæſaris.

Secundo obſerua, quod ſi in beato ponitur aliquis habitus ſupranaturalis,hoc eſt,luminis gloriæ ĩ intellectu, & charitatis in voluntate, vt priores ipſius intellectus,& volũtatis actibus ſeu operationibus,tales habitus non ponũtur, vt per lumen gloriæ diſponatur intellectus ad eſſe ſuſceptiuum actus viſionis,& per charitatem diſponatur voluntas ad ſuſcipiendum actum fruitionis,vtraq; enim potentia eſt ex ſe, & de ſua intrinſeca ratione in vltima diſpoſitione ad recipiendum tales actus; ſed ponuntur in beato propter actionem, vt per lumem gloriæ intellectus ſimul cum diuina voluntate, ſupplẽte vicem obiecti beatifici eliciat actum beatificæ viſionis, & vt voluntas ſimul cum charitate infuſa eliciat cum eadem diuina voluntate actum fruitionis in ſe ipſa. Nec poteſt poni in beato talis forma ſupranaturalis in eius intellectu, & voluntate, ſolum ad decorem & pulchritudinem, quæ non ordinetur ad actionem,vt dictum eſt.

Tertio obſerua, quod cum nihil requiratur ad receptionem beatitudinis (vt dictum eſt) ſequitur,quod ſi ſunt in beato in eius anima tales formæ ſupranaturales, & ſpirituales, priores operationibus, quod illæ requiruntur propter operationem eliciendam: Et tunc vlterius aut requiruntur propter obiectum, aut propter intellectum, & voluntatem in beato in ſua operatione concurrentes: ſi per hæc tria ponuntur formæ ſupranaturales in eo, operationes præcedentes, tres formæ ſupranaturales præcedere ponerentur, vna correſpondens obiecto, ſcilicet, ſpecies intelligibilis in memoria, ſecunda ex parte intellectus, id eſt, lumen gloriæ, tertia ex parte voluntatis, hoc eſt charitas. Quia vero obiectum beatificum eſt in ſe præſens intellectui ad cauſandum actum beatificæ viſionis, ideo talis ſpecies nõ eſt ponenda, quia non eſt neceſſaria. Si autem intellectus eſt mere paſſiuus, habens in ſe ſolum rationem receptiui, reſpectu actus viſionis, cum non requiratur propter ſolam receptionem ex parte intellectus (ut dictum eſt) tũc non requiritur lumen gloriæ. Si etiam voluntas eſt potentia mere paſſiua, reſpectu fruitionis, tunc ex parte voluntatis non requiritur charitas: Vnde ponentes uoluntatem eſſe potentiam mere paſſiuam, reſpectu fruitionis, tollunt charitatem, quia ex parte voluntatis non requiritur aliqua forma ad recipiendum fruitionem, quia ipſa ſecundum ſe eſt ſumme diſpoſita ad recipiendum eam. Nec lumen gloriæ eſt neceſſarium ad viſionem ad illuminandum intellectui creato ipſum obiectum beatificum, ipſamque potentiam intellectiuam, vt lumen corporeum eſt neceſſarium ad oculi noſtri viſionem, ad illuminandum & ipſum obiectum viſibile, atque viſiuam potentiam (vt D.Thomas cum Henric.dicit) quanto enim obiectum eſt in ſe magis lux, tanto minus propter ipſum requiritur de lumine: Vnde ſicut lux corporalis non requirit, vt oculus noſter ſit alio lumine illuminatus,nec ipſum lumẽ, ſic nec Deus,ſũma lux ſpiritualis, nec ĩtellectus noſter indigẽt lumine gloriæ pro ipſa actuali viſione gloriæ.

Quarto

Quarto obſerua, quod ſecundum Sacram Scripturam,&fidem noſtram ponere habemus charitatem, ſic etiā per Eccleſiæ determinationem lumē gloriæ, ſaltem neceſſe eſt vtrumque ponere in beato pp operationem eliciendā, nō enim ponimus intellectū, neque voluntatem mere paſſiue ſe habere ad actum viſionis, & fruitionis, ſed etiam actiue: ſed neutra harum potentiarum eſt ſufficiens actiuum ad actus viſionis,& fruitionis,ſine Dei ſupranaturali adiutorio; Vnde non infunditur lumen gloriæ ad eleuandum intellectum ad recipiendum, ſed ad eliciendum cum diuina voluntate actum viſionis; charitas uero volūtati, ad eliciendum eius adiumamine, ſimul cum eadem diuina voluntate,actum fruitionis. Vnde nō negat Scotus in quarto diſt.49.quæſt, 11.lumen gloriæ in beatis, ſolum aūt negat, dari ad diſponendum intellectum ad eſſe ſuſceptiuum viſionis. Ponit & charitatem in uolūtate,quia ſine illa non poteſt habere operationem ſic intenſam, quam cum illa poteſt habere, qui actus charitatis non tantum eſt fruitionis, ſed etiam amoris in proximum, qui eſt alius ab actu fruitionis,qui ſolus in Deum,& in hęc quæ in Deo intuitiue videntur.

Quinto obſerua, quod modum eſſendi rei cognoſcibilis non oportet eſſe talem, qualis eſt modus eſſendi naturæ ſuppoſiti cognoſcentis,ſi enim ſic eſſet, non ſolum impoſſibile eſſet, etiam per potentiam diuinam, creaturam poſſe Deum cognoſcere, cum modus eius eſſendi in infinitum excedat modum eſſendi creaturæ; ſed neque Angelus inferior poſſet cognoſcere ſuperiorem, nec anima beata aliquem Angelum; nec aliquis homo beatus aliquem Angelorum, nec bonum,nec malum,cum modus eſſendi naturæ cognoſcentis eſſet inferior modo eſſendi obiecti cognoſcibilis. Quod patet in ſenſibus noſtris, alius eſt enim modus eſſendi albedinis in ſubiecto, & alius in oculis, & tamen oculus uidet illa: Præterea alius eſt modus eſſendi mixtorum, in quibus eſt materia admixta cōtrarijs, & alius eſt modus eſſendi corporum cęleſtiū, in quibus talis materia non eſt: non propter hoc ſequitur, quod modus eſſendi oculi uidentis mixta, ſit alius à modo eſſendi oculi uidentis corpora cæleſtia:nec eſt neceſſe oculū uidētē mixta habere ſimilē modum eſsē di, quem habent mixta, nec oculum uidentē corpora cæleſtia neceſſe eſt habere ſimilem modum, quem habent corpora cæleſtia. Idem dicēdum eſt de intellectu, ſufficit enim omne obiectum eſſe in ſe præſens in debita diſtantia, in intellectione intuitiua,& in ſpecie intelligibili, in cognitione abſtractiua.His ergo poſitis,ſit

Prima Concluſio. Natura humana ex puris naturalibus eſt immediatum ſuſceptiuum beatitudinis. Probatur primo ſic, quia ſi ad hoc, vt natura humana ſit capax beatitudinis, neceſſe fuerit ſuperaddi aliquā aliam naturam ab eſſentia ſua, tūc natura humana,manens eadem natura, non eſſet ex ſe,& de ſua intrinſeca ratione beatificabilis: Conſequens eſt falſum; ergo & antecedens. Quod probo, quia illud, quod ex ſe non eſt capax beatitudinis, ut lapis, impoſſibile eſt beatificari; ergo natura humana prius natura eſt ex ſe capax beatitudinis,quam aliquo dono ei ſuper addito perficiatur. Præterea ſuſceptiuum, quod ordinatur ad multas

volitiones, ſeu ad multas formas ordinatas, maxime ex ſe ordinatur ad perfectiſſimam illarum: ſed voluntas ordinatur ad multas volitiones, & intellectus ad quam plurimas intellectiones; ergo maxime ordinatur ad beatitudinem, quæ eſt omnium prædictarum perfectiſſima forma: Si ergo intellectus, & voluntas ſunt immediata ſuſceptiua alicuius illarum formarum, multo magis iſtius, quia ab iſta maxime perficitur.

Secunda Concluſio. Anima non eſt ſufficienter actiua ex puris naturalibus, ad conſequendum actum viſionis. Probatur primo: quia impoſſibile eſt, intellectum eſſe cauſam viſionis, niſi intellectus habeat in ſe obiectũ cognitũ, vel aliud, ĩ quo eminẽter cõtinetur: ſed natura humana nõ habet Deum in ſe ex ſe præſentem, nec in alio, in quo eminenter contineatur, quia in nullo alio poteſt eminenter contineri; ergo ex ſe non habet, ſeu non ſufficit ad habendum cognitionem viſiuam diuinæ naturæ. Præterea, viſio eſt cognitio intuitiua rei præſentis in ſe, & non in aliquo ſui repræſentatiuo: ſed natura humana non poteſt ex ſe habere Deum præſentem in ratione obiecti cognoſcibilis, & intuitiue, licet ſit per illapſum ſemper ſibi præſens; non poteſt ergo ex ſe habere viſionem diuinæ naturæ; non igitur ſufficit ex puris naturalibus ad cognoſcẽdum obiectum beatificum propria virtute.

Tertia Concluſio. Habitus ſupranaturaliter infuſus in natura humana non eſt ratio recipiendi beatitudinem. Probatur, habitus in via non eſt ratio recipiendi actum; ergo nec multo magis in patria. Antecedens probo, quia quicquid eſt poſterius origine, non poteſt eſſe ratio ſuſcipiendi quod eſt eo prius origine: ſed actus eſt prior origine habitu; quia eſt cauſa eius, dum habitus generatur ex frequentatis actibus; ergo habitus non eſt ratio recipiendi actum.

Quarta Concluſio. Habitus ſupranaturalis non prærequiritur propter perfectionem beatitudinis. Quia, ſi requireretur propter beatitudinis perfectionem, tunc anima ſecundum quid perficeretur beatitudine, ipſe vero habitus ſimpliciter; & per cõſequẽs ille habitus videt Deum, & charitas diligit Deum, non autem anima humana, niſi per accidens, & ſecundum quid, quod eſt falſum; ergo non requiritur propter perfectionem beatitudinis.

Quinta Concluſio. Habitus charitatis infunditur in voluntatem beatorum, ad eliciendum cum voluntate actũ fruitionis. Probatur, ſicut ſe habet habitus infuſus charitatis in via ad actũ fruitionis viæ, ita ſe habet ad actũ fruitionis patriæ: ſed ipſa charitas eſt cũ voluntate elicitiua actus fruitionis viæ; ergo eſt etiam elicitiua fruitionis in patria. Et confirmatur per Auguſtinum, qui diffiniens fruitionem inquit, eſſe amore alicui inhærere; ergo amor habitualis eſt ratio elicitiua fruitionis, hæc enim diffinitio eſt communis tam fruitioni viæ, quam patriæ.

Sexta Concluſio. Habitus luminis gloriæ infunditur in intellectum beatorum, ad eliciendum cum intellectu actũ viſionis beatificæ. Probatur, quia ſicut ſe habet habitus charitatis infuſę in voluntate beatorũ ad actum fruitionis, ita ſe habet habitus luminis gloriæ in intellectu beatorum ad actum

bea-

beatificæ viſionis: ſed habitus charitatis in beatis eſt elicitiuus fruitionis; ergo & lumen gloriæ eſt elicitiuus actus viſionis beatæ. Præterea ſicut ſe habet lumen naturale ad intellectũ in producendo actum naturalem, ex obiecto naturali genitum naturaliter, ita ſe habet lumen ſupranaturale ad intellectum noſtrum ad eliciendum actum beatificum cum obiecto beatifico: ſed lumen naturale diſponit intellectum ad actum intelligendi naturalem ex obiecto naturali; ergo lumen gloriæ diſponit intellectum creatum ad eliciendum actum viſionis cum obiecto beatifico de ipſo beatifico obiecto.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum dico, quod verum ſit, quod cuicumque potentiæ actiuæ correſpondeat aliqua actiua, ſed nõ ſemper eſt neceſſarium, quod illa potentia ſibi correſpondens ſit naturalis, neque ſemper in natura creata, ſufficit enim quod ſit in toto ente, ad minus in ente increato, & in natura increata; & tunc illa potentia actiua eſt ſupernaturalis, quia virtus diuina ad extra nunquam eſt naturalis, ſed libera & voluntaria.

Ad ſecundum dico, quod non eſt ſimilis ratio de ſenſu, & intellectu, ſenſus enim eſt potentia organica, & ideo non poteſt eleuari ad apprehendendum immaterialia, nec etiam viſus beati, licet poſſit eleuari ad videndum intuitiue Solem, qui eſt intra limites & genus materialium; & ideo ex puris principijs actiuis, & paſſiuis naturalibus, poteſt habere omnem perfectionem, ad quam ordinatur: intellectus vero habet totum ens pro obiecto ſibi adæquato; & ideo poteſt eleuari ad aliquid immateriale ad illud cognoſcendum: Vnde non eſt ſimile de potentia ſenſitiua & intellectiua, quantum ad eorum obiecta, quia non eſt contra rationem intellectus, immo ſumme competit ei eleuari ad videndum obiectum ſupranaturale; tamen quoadmodum videndi, eſt vtrobique ſimile; non autem quoad obiecta; vt ſicut ſenſus nullum aliud obiectum habere poteſt, niſi naturale, ſic intellectus nullum obiectum ſupranaturale habere poſſit, niſi naturale.

Ad tertium concedo, quod natura nil ordinet ad aliquam perfectionem, niſi etiam prouideat de his omnibus, cum quibus agere poteſt, & attingere illam; quando enim natura ordinat aliquod ad habendum illam per cauſas naturales, tum actiuas, tum paſſiuas, tunc prouidet ei in principio ipſius naturæ inſtitutionis, ſeu in primo ſui eſſe, licet non ſic bene diſpoſitas, vt ſtatim poſſint in actũ exire, niſi in tempore ſuo, vt generare ſibi ſimile, videre, audire, & ſimilia niſi tempore ſuo; quando autem ordinat natura ad aliquam ſupranaturalem perfectionem, non prouidet de his omnibus, quæ neceſſaria ſunt ad attingendum illam, ſtatim in primo ſui eſſe inſtanti, ſolum enim tunc dat potentias paſſiuas ad illam, potentias vero actiuas, & proximas diſpoſitiones ad illam, quando tempus, aut æuum eſt ad attingendum illam. Dico ergo, quod natura dedit homini organa neceſſaria ad cõſequen-

dum beatitudinem, hoc eſt, potentias actiuas & paſſiuas, non tamen, vt ſtatim conſequeretur illam, ſed habitis diſpoſitionibus requiſitis; & quia hæc perfectio ſupranaturalis eſt, ideo ſimul cum ipſa natura prouidit de potentijs paſſiuis naturalibus, hoc eſt, largiens intellectum, & voluntatem cum ipſa natura: de cauſa verò actiua, & proximis diſpoſitionibus, cum quibus iſtæ paſſiuæ, vt ſunt etiam ſuorum actuum actiuæ, poſtea prouidet, cum tempus, aut potius æuum erit attingendi illam; & tunc virtus diuina erit illius perfectionis actiua, dans etiam lumen gloriæ intellectui, & habitum charitatis ſuperinfuſos, vt cum his etiam & ipſe intellectus, & voluntas actiuè ad illam attingant.

Ad quartum dico, quod ſenſus, & intellectus ſunt ſimiles, quo ad hoc, quia ſicut eſt aptus moueri ab obiecto ſenſibili, ita & intellectus; differunt tamen, quia ſenſus non eſt omnis obiecti ſenſibilis, ſed ſolum obiecti ſenſibilis, quod mouet ad extra, intellectus vero eſt omnis intelligibilis per ſe, & primo, vt ſunt omnia entia realia; & per ſe, & non primo, vt omne ens; aut reſpectus rationis, & per accidens, vt priuationes, & negationes; & ideo ſenſus non eſt capax omnium ſenſibiliũ, quia omnia imaginabilia ſunt ſenſibilia, quorum quedam ſenſus exterior, & communis nõ capiunt, intellectus autem, cum ſit omnium intelligibilium (vt dixi) eſt omnium capax, licet quoad obiectũ infinitum non habeat ex puris naturalibus potentiam actiuam; habẽs autem ex puris naturalibus principium paſſiuum, poteſt adiutorio cauſæ ſuperioris habere auctoritatem circa obiectum beatificum, vt in ſexta, & quinta concluſione dictum eſt.

Ad argumenta in principio Controuerſiæ poſita.

AD primum dico, diſtinguendo de appetitu naturali, & libero, primo appetitu omnes neceſſario appetunt beatitudinem, quo neq; meremur, neque demeremur, libero vero non neceſſario, & hoc ſecundo appetitu meremur, & demeremur; & ſic tendit ratio.

Ad ſecundum dico, maiorem eſſe veram de appetitu naturali, quo omnes ſummè volunt beatitudinem, vt ſupra dictum eſt, non autem appetitu libero, vt ratio concludit.

Ad tertium dico, quod maior non eſt vera de appetitu naturali, de quo loquimur, ſed de appetitu libero, qui ſequitur actualem notitiam, ille vero naturalis minime. Ad confirmationem dico, antecedens eſt verum de appetitu libero, quo non neceſſario volumus, non autem de naturali.

Finis Controuerſiæ Tertiadecimæ.

CON-

CONTROVERSIA QVARTADECIMA.

Vtrum corpus hominis beati poſt reſurrectionem erit impaſſibile.

Pars negatiua probatur, quia Sanctus Gregorius ſuper illud Ioan. 21. Infer digitum tuũ huc, corrũpi neceſſe eſt, quod palpatur: ſed corpus glorioſum erit palpabile, ſicut apparet Lucę 24 Palpate & videte; ergo &c.

Secundo, corpus glorioſum erit mixtum ex quatuor elementis, quæ in ſe continet cõſtatum; ergo erit paſſibile & corruptibile. Antecedens eſt notum, alias huiuſmodi corpus non eſſet eiuſdem rationis cum corpore mortali. Conſequentia patet, quia elementa, quę corpus mixtum continet, ſunt extra propriam regionem & cẽtrum; ergo violenter, & conſequenter aliquando redibunt ad locum ſuum proprium, & ita totum corrumpetur.

In hac Controuerſia ſic procedam. Primo inquiram de quæſito principali. Secundo, an corpora beatorum erunt agilia. Tertio, an corpus glorioſum ſit clarum. Quarto, an corpus Beati per dotem ſubtilitatis poſſit eſſe ſimul cum alio corpore. Vltimo ad rationes in principio Controuerſiæ poſitas.

ARTICVLVS I.

An corpora beatorum erunt impaſſibilia.

Qvæſtionem hanc diſputant Doctores in 4. diſt. 49. & Scotus q. 13. eiuſdem diſtin. circa quod omnes tenent partem affirmatiuam, licet de modo, quo erunt, ſit diſſenſio: Alij dicunt id prouenire eis ab intrinſeco, ſcilicet a dotibus ſuperadditis: Alij vero, vt Scotus, dicunt, id non ſufficere, ob idque ab extrinſeco ait eſſe impaſſibilia.

Pro intelligentia huius quæſtionis obſerua, quatuor poni dotes corporis glorioſi a Doctoribus, quæ ſunt impaſſibilitas, ſubtilitas, claritas, & agilitas, quæ Sapientiæ tertio notãtur illis verbis: Fulgebunt iuſti, & tanquam ſcintillæ in arundineto diſcurrent: in fulgore notatur claritas; in iuſtitia, quæ eſt perpetua & immortalis, notatur impaſſibilitas; in ſcintillę nomine ſubtilitas; in diſcurſu agilitas.

Secundo nota, numerum iſtarum dotum, vt docet D. Bonauent. in hoc d. 49. art. 2. q. 1. a diuerſis diuerſimode accipi: Alij accipiunt eum a cauſa finali, alij ab efficiente, alij a formali, alij vero a materiali. Sed omiſſis illis omnibus prioribus modis, quos in eo videre poteris, de tertio hic agemus, qui rationi & auctoritati videtur conuenien-

nientior. Corpus igitur noſtrum ex quatuor componitur elemētis, a quibus quatuor cōtrahit imperfectiones & defectus: ab aqua, quæ eſt elementum humidum & paſſibile, habet paſſibilitatem & corruptionem: a terra habet obſcuritatem, quia eſt elementum obſcurum: ab igne animalitatem, quia calor conſumit continuo, ideo cōtinua eget alimonia ciborum: ab aere vero habet infirmitatem, aer enim facile immutatur, & cedit cuilibet; quia ergo iſti defectus a corpore remouendi ſunt, debent in corpore poni quatuor dotes, quibus remoueantur; vnde contra corruptionem ponitur impaſſibilitas, contra obſcuritatem claritas, contra animalitatem ſpiritualitas ſeu agilitas, contra infirmitatem virtus ſeu ſubtilitas. Et hæc poſitio, vt diximus, eſt conuenientior inter omnes, quia auctoritati, & rationi correſpondet: auctoritati quidem Apoſtoli ad Corinth. 14. vbi ſic ait: Seminatur in corruptione, reſurget in incorruptione; ecce impaſſibilitas: ſeminatur in ignobilitate, reſurget in gloria; ecce claritas: ſeminatur in infirmitate, reſurget in virtute; ecce penetralitas ſeu ſubtilitas: ſeminatur animale, reſurget ſpirituale; ecce agilitas. Vnde Apoſtolus ſumit dotes per ordinem, & comparationem ad illos effectus, quos remouet. Idem facit Auguſtinus de ciuitat. Dei lib. 22. cap. 19. ait enim: Aberit a noſtris corporibus omnis deformitas, omnis tarditas, omnis infirmitas, omnis corruptio; omnis deformitas per claritatem; omnis tarditas per agilitatem; omnis infirmitas per ſubtilitatem, omnis corruptio per impaſſibilitatem. Concordat etiam rationi hæc poſitio, dotes enim corporis dicuntur non omnes qualitates, ſed nobiles & principales de nouo ſuperadditæ naturæ cōtra naturales defectus, quos ſupra retulimus, quique ex cauſis eius principalibus oriuntur, quæ ſunt elementa, ob idque ratio exigebat, vt in hominis reſurrectione & renouatione ij defectus per illas perfectiones & dotes tollerentur.

Nota tertio, quod per dotem impaſſibilitatis efficitur corpus glorioſum impaſſibile, quæ omnem corruptionem impedit; ſed an ſit per poſitiuum vel priuatiuum, eſt dubium de hac re: vnum certum eſt, quod ponenda eſt impaſſibilitas in corpore glorioſo per aliquid impediens paſſionem corruptiuam, ſed huiuſmodi impediens poteſt poni vel poſitiuum vel priuatiuum; poſitiuum poteſt eſſe duplex, vel anima, ob dominium plenū, quod habebit in corpore, vel dos in corpore: priuatiuum eſt duplex, vel ceſſatio motus cœleſtis, ratione cuius ceſſabunt, vt aliqui aiunt, omnes actiones cauſarum inferiorum; vel non cooperatio Dei cum cauſis ſecundis corruptiuis. Aliqui ponunt impaſſibilitatem fieri in corpore ex anima, alij ex dote, alij ex ceſſatione motus cœleſtis, aliqui vero ex non cooperatione Dei cum cauſa ſecunda corruptiua. His conſtitutis, ſit

Concluſio prima. Corpus beati erit in alia vita impaſſibile, & immortale. Concluſio eſt de fide tenenda, iuxta illud Apoſtoli: Cum mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet ſermo, qui ſcriptus eſt, Abſorpta eſt mors in victoria, & virtus ſeminatur hoc corpus in corruptione, reſurget in incorruptione. Præterea quia homo beatus habet perfectionem, quæ competit ſuæ naturæ: ſed talis eſt immortalitas, quia anima immortali

non

non repugnat perpetuo perficere ſuũ perfectibile, vnde ſicut ex animæ immortalitate cõcluditur reſurrectio, ita concluditur probabiliter ex eodẽ immortalitas hoĩs, & per conſequens corporis, & ita impaſſibilitas, loquẽdo de paſſione reali, vt diſtinguitur cõtra intentionale. Item iuxta illud Apoſtoli: Chriſtus reſurgens ex mortuis iam nõ moritur, mors illi nõ dominabitur; ergo ſimiliter qui reſurget in reſurrectione vitæ immortalitate gaudebit, quia Saluatorem expectamus Dominũ noſtrum Ieſum Chriſtum, qui reformabit corpus humilitatis noſtræ configuratũ corpori claritatis ſuæ; ſi igitur corpus Chriſti Domini eſt immortale & impaſſibile (vt fides docet) abſq; dubio corpora beatorum erũt immortalia & impaſſibilia, quia corpori Chriſti glorioſo conformabuntur & configurabuntur.

Secunda concluſio. Ratio huius impaſſibilitatis non eſt, quia in illo corpore glorioſo non remanebunt qualitates mixtum conſequentes. Probatur, quia ſine illis non remaneret illud corpus mixtum: atqui idem corpus mixtum manet; igitur &c. Et confirmatur, quia ſine illis qualitatibus nõ eſſet corpus proportionatum animæ ad informandum, & ſicut anima modo non poſſet informare elementum, ita nec corpus illud ſine illis qualitatibus.

Tertia concluſio. Cauſa huius impaſſibilitatis non eſt etiam, quod illæ qualitates non remaneant contrariæ. Probatur, quia cum illæ qualitates ſecundum ſuas ſpecies & naturas ſint contrariæ, vbicumque ſunt, ſunt contrariæ; ergo ſi manent in corpore glorioſo, vt re vera manent, habebunt etiam ibi impaſſibilitatem.

Sed objicies, quia de ratione contrariorum eſt, vt vnum alteri ſuccedat in eodem; at in corpore glorioſo vna qualitas non ſuccedit alteri; ergo &c. Reſpondetur, quod illud non eſt intelligendum de contrarijs quibuſcumque ſecũdum numerum, nec de quocumq; eodem ſecundum numerum, ſed de contrarijs ſecundum ſpeciem, & de ſubiecto ſecundum ſpeciẽ. Probatur, quia albedo, quæ eſt in Petro, nunquã ſuccedit nigredini, quæ eſt in Paulo, alioquin accidens migraret de ſubiecto in ſubiectum, nec ob id deſinunt eſſe contraria; ergo illa ſucceſſio non debet intelligi de cõtrarijs & ſubiectis ſecundum numerum. Præterea ignis habet calorem, nec tamen in eo poteſt ſuccedere frigiditas, ſaltem in ſummo; ergo non ſunt contraria calor & frigus? nihil valet cõſequentia; debet ergo intelligi de contrarijs ſecundum ſpeciem, quæ nata ſunt ſibi inuicem ſuccedere in ſubiecto ſm̃ ſpeciẽ, etſi non in quocumque in aliquo.

Quarta concluſio. Cauſa huius impaſſibilitatis non erit, ꝙ corpus nõ erit tunc natum ſuſcipere cõtrarium poſt contrarium. Probatur, quia ſuſceptiuũ manet idẽ quod nunc; ergo erit ſuſceptiuũ eiuſdem ſecundũ ſpeciem; ergo ſicut nunc poteſt ſuſcipere cõtrarium poſt contrarium, ita & tunc.

Dices forſitan, ꝙ nunc poteſt ſuſcipere contrarium poſt cõtrarium, quia manet cum priuatione contrarij non habiti, tunc.n. in cęleſti gloria non manebit talis priuatio, quia tolletur. Sed hęc reſponſio nihil valet, quia contradictionem inuoluit, tollere priuationem formę a ſubiecto, niſi ipſa forma inſit, quia aptitudo ſuſcipiendi non poteſt tolli manente natura ſuſceptiui; carentia vero, quam priuatio addit vltra aptitudinem, non poteſt tolli,

niſi

niſi per inhæſionem ſeu exiſtentiam formæ in ſuſceptiuo.

Dices forſitan, quod forma ſuperior tollit priuationem formarum inferiorum, ſicut forma cœli tollit ab eius natura priuationem formarum corruptibilium. Contra, quia non tollitur carētia & priuatio per habitum, niſi eo modo, quo ponitur habitus: ſed forma ſuperior non includit in ſe formam inferiorem ſub propria ratione, ſed tantum virtualiter; ergo non tollit a ſubiecto carentiam eius ſub propria ratione; ergo non tollit priuationem eius, ſi ſit nata ineſſe. Hoc patet ſpecialiter in propoſito, quia nobiliſſima forma, quæ tunc erit in toto, erit anima intellectiua, quæ tunc eſt eadem ſecundum ſubſtantiam, quæ & nūc eſt; ergo ſicut nunc nō tollit priuationem aliarum formarum, ita & tunc; vnde ergo erit tunc impaſſibilitas ex parte ſuſceptiui, vt ſic nulla poteſt poni cauſa.

Quinta concluſio. Cauſa impaſſibilitatis corporis glorioſi non eſt plenitudo dominij & ingenij per actum ſuæ voluntatis in corpus, & eius qualitates, quia Angelus ſupremus per ſolum imperium voluntatis ſuæ non poteſt impedire actionem alicuius cauſę naturalis, quia cauſæ corporales non obediunt Angelis ad nutum, quātum ad actionem & eleuationem earum; nec anima tollit actionem iſtarū qualitatum, quaſi repugnans eis, at reducens eas ad medium ratio eſt, quia ſupponit eas in ſuo ſuſceptiuo; ergo eis non contrariatur, quia nihil repugnat ei, quod in ſuo ſuſceptiuo ad ſui exiſtentiam ſupponit.

Sexta concluſio. Cauſa impaſſibilitatis corporis glorioſi non eſt dos & qualitas inhærens. Probatur, quia illa qualitas non eſt cœleſtis, quia non eſt perſpicua, nec lux, nec lumen; igitur &c. Item quia corpus humanum cum ſit mixtum, non eſt capax qualitatis cœleſtis; ergo vel erit qualitas elementaris, vel proprie mixta: ſed ſiue ſit elementaris, vel proprie mixta, non poteſt omnem actionem vel paſſionem impedire; ſicut patet de duritie, quæ licet prohibeat incenſionem, non tamen combuſtionem, vel aliam paſſionem deſtructiuam. Ratione etiam probatur, quia omnes formæ eiuſdem ſuſceptiui proximi ſunt eiuſdem ſpeciei, ex 5. & 10. Metaph ſed omnes tales ſunt vel contrariæ primæ, vel mediæ, ex eodem 10. Metaph. quæ non prohibent actionem mutuam, immo ſunt actiuæ mutuæ; ergo non prohibent omnem paſſionem corruptiuā, ſed magis ſunt propria agendi vel patiendi. Item vel illa qualitas repugnat alijs qualitatibus, eiſque contrariatur, aut non, ſi primum; ergo non prohibet omnem actionem, ſed ſolum earum formarum, quæ ſunt eiuſdem generis cum ea, quia contraria ſunt ſub eodem genere: ſi das ſecundum; ergo non prohibet actionem alicuius illarum in aliam: illarum, inquam, quæ in corpore ſunt contrariæ, quia aliæ ſunt repugnantes inter ſeſe, & conſequenter principia mutuo agendi. Vis rationis huius in hoc conſiſtit, quia ſi illa qualitas vel dos repugnat qualitatibus mixti, & per hoc impedit actionem earum; ergo cum non pugnet niſi cum ijs, quæ ſunt eiuſdem generis proximi, vnicam ſolum impediet actionem illarum.

Septima concluſio. Cauſa huius impaſſibilitatis non eſt ceſſatio motus corporis cęleſtis. Probatur primo, quia eſt quidam articulus Pariſienſis contra

hoc,

hoc qui ſic habet: Stante vel quieſcente cœlo, approximato igne ſtuppæ, quod ignis non corrumpit ſtuppam, eſt error. Ratione probatur, quia iuxta Ariſtotelem 2.Gen. motus pro tanto eſt generationis cauſa, quia adducit generans; ergo tantummodo facit ad præſentiam, ſeu approximationem generantis reſpectu materiæ; ergo ſi ſine motu haberetur eadem præſentia & approximatio, æque fieret generatio. Exemplo res declaratur, ſi ſubito per Dei potentiam fieret Sol in medio, ſicut fit nunc per motum, eodem modo illuminaret & calefaceret ſuppoſita ſibi, ſicut nunc, immo fortius tunc, quia non ceſſaret agere quo uſque totaliter corrumperet ſibi ſuppoſitum, ſi poſſet corrumpere, nunc autem quia nõ moratur ſemper paſſum ſuppoſitum, minus agit efficaciter in ipſum.

Octaua concluſio. Cauſa impaſſibilitatis corporis glorioſi eſt diuina voluntas, nunc coagens cauſæ ſecundæ corruptiuę, & per hoc eſt illud impaſſibile non potentia remota, ſed propinqua, non a cauſa intrinſeca, ſed extrinſeca impediente. Exemplum eſt de igne in camino, qui non egit ad corruptionem trium puerorum, non quidem per aliquam impaſſibilitatẽ intrinſecam pueris, nec ex carentia potentiæ paſſiuæ, nec ex contrario intrinſeco impediente, ſed quia Deus ex voluntate ſua non cooperabatur ad illam actionem.

Sed contra, quia ex hac poſitione ſequuntur tria inconuenientia. Prima, quia tunc impaſſibilitas non erit dos, cuius ratio eſt vt ſit aliquid intrinſecum ei, cuius eſt: at Deum prohibere cauſas ſecundas ne corrumpant, nõ eſt aliquid intrinſecum corpori. Hoc etiam eſt cõtra D. Auguſtinum ad Dioſcorum, vbi aſſerit, ex anima deriuari in corpus ſanitatem & vigorem. Secundum inconueniens eſt, quia ex hac poſitione æque erit dos impaſſibilitatis in elemẽtis, ſicut in corpore Petri, æque etiam in corporibus damnatorum, quia tam elementa, q̃ corpora dãnatorũ præſeruabuntur à corruptione. Tertium, quia videtur eſſe miraculum in illa conſeruatione ſeu præſeruatione, ſicut fuit in cuſtodiendo tres pueros à læſione ignis; at opera perpetua diuina non videntur eſſe miraculoſa, iuxta Auguſtinum: Sic res quas condidit, adminiſtrat, vt eas agere proprios motus ſinat. Ad primum reſpondet Scotus dupliciter: primo, dicendo, non eſſe de ratione dotis, qđ inſit realiter perſonæ dotatæ, ſicut ſpõſæ non ineſt ꝙ ſibi datum eſt a ſponſo, quod conuenit dici dos, licet proprietas dotis maneat prope ſponſam: ita in propoſito ratione ſpiritualium miniſteriorũ conſeruãdorum, in reſurrectione dabitur cuicunque beato iſta aſsiſtentia diuina, præſeuerans ipſum ab omni corruptiuo, licet illa cuſtodia non inſit realiter ipſi cuſtodito. Secundo reſpondet, ꝙ ſicut dotatus habet ius in illud, quod ſibi aſsignatur pro dote: ita & beatus pro meritis habet ius in iſta diuina cuſtodia ſibi impendenda, & iſtud ius præſeruationis corporis ab omni corruptione per diuinã cuſtodiam eſt dos in beato, & ſecundũ corpus, quia eſt ad tutelam corporis. Ad ſecundum, inconueniens eſt dicere, ꝙ nec elementa habent ius vt præſeruentur a corruptione, nec corpora damnatorum cum illa præſeruentur ad afflictionem propter demerita prę cedentia: at corpora beatorũ propter merita habent ius ad iſtud, & hoccõ-

modum

modum illorum corporum; & ſecundum hoc reſpõdetur ad auctoritatem Auguſtini, quod illa ſanitas & vigor deriuatur ab anima in corpus, quia eſt quædam ordinabilitas vt conſeruentur vigor & ſanitas a Deo, & ille ordo eſt corporis vt præſeruetur ex hoc, quod eſt animatum tali anima, quæ fuit principium merẽdi talem ſanitatem conſeruari a Deo ſuo corpori; ita quod nihil aliud eſt dicere illam in corruptionem deriuari ab anima in corpus, quam quod iſtud præmium, id eſt, ſanitas conſeruata, eſt præmium corporis mediante anima, quæ ſicut erat principalior in merendo, ita principalior in natura præmiata. Ad tertium dico, quod nũc eſſet miraculum, non coagere Deum cauſæ ſecundæ, non tamen tunc, quia hic eſt ſtatus mutationis, illic vero quietis.

Dices, ſequitur ex prædictis, quod Adam in ſtatu innocentiæ habuiſſet dotem ſubtilitatis. Reſpondeo negando conſequentiam, quia Adam habebat corpus animale cibis indigens, & calor naturalis non impediebatur a ſua actione, & iuxta Scotum, ſi ſecundum legem a Deo pro illo ſtatu latam non tranſtuliſſet Adam tempore determinato ab hac vita, ſenio confectus eſſet mortuus, etiam illo ſtato durante, licet de facto pomum non guſtaſſet; obidque immortalis pro illo ſtatu dicebatur, quia non erat moriturus niſi peccaſſet, quia mors per peccatum intrauit in orbem terrarum: at corpus beati glorioſum non erit animale, ſed ſpirituale, non cibis indigens, nec qualitates in eo exiſtentes pugnant. Hæc dicta ſint ſecundum Scotum, cui pro nunc non adhæreo.

ARTICVLVS II.

An corpus glorioſum ſit agile.

Pars negatiua probatur, quia ſi agilitas poneretur in corpore glorioſo, eſſet in eo fruſtra; ergo in eo nõ eſt ponenda. Sequela probatur, quia non poneretur niſi propter motum localem, qui tamen ibi non erit, cum ſit actus entis imperfecti, quia entis in potentia: ſed beati non erunt imperfecti, etiam in corporibus; igitur ibi non erit motus, & conſequenter nec agilitas.

Secundo, ſi corpora reſurgentium haberent agilitatem, non indigerent alio motore ad iudicium, ſeu adiutore ad mouendum: ſed hoc non eſt verũ, quia ſecundum Apoſtolum, rapientur ab Angelis in nubibus obuiam Chriſto, igitur &c.

Tertio, ex ſecundo de Cælo, quanto aliqua ſunt perfectiora, tanto paucioribus operationibus attingũt ſuam perfectionem: ſed tunc beati & corpora erunt perfectiſſima; ergo non indigebunt motu locali, vt ſic operentur diuerſimode ad ſuam perfectam beatitudinem conſequendam.

Quæſtionem iſtam tractãt Doctores in 4. d. 49. & Scotus ibidem q. 14. Pro intelligẽtia primo notandum eſt, quod in homine, & in quolibet compoſito ſenſitiuo eſt duplex motus; vnus ſecundum exigentiam elementi prædominantis ſecũdum qualitatem, vt in corpore humano eſt motus deorſum, propter dominationem terræ in eo: alter eſt motus, qui non conuenit ei ratione talis elementi prædominantis, ſed ex parte qua animatum eſt anima ſenſitiua; & iſte motus dicitur

pro-

progreſſiuus. Sed hi motus ex triplici capite differũt: primo ex parte principiorum, quia principiũ prioris motus eſt mixtũ per materiã elemẽti prędominantis, ob idq; poſt mortẽ, quia maxime illud elemẽtũ prędominabitur, redditur corpus grauius; alterius vero motus principium eſt aĩa. Secũdo differunt, quia motus, qui cõſequitur animatũ ratione corporis, qualis eſt ille, qui competit ſibi ſm elementum prędominans, non cõſequitur cognitionẽ, ſed appetitum naturalem illius corporis, quocirca eſt ad vnũ bonum, ſicut appetitus naturalis ad vnũ determinatur: at motus, qui corpori humano cõpetit ratione aię, ſequitur apprehẽſionẽ, quæ nõ eſt ſemper reſpectu vnius loci ac ſitus, ſed nũc reſpectu vnius, & nũc reſpectu alterius; adeo appetitus naturalis ſequens cognitionem nõ eſt reſpectu vnius ſitus, pp quod ille motus non eſt ſemper ſm eundem ſitũ & locũ. Tertio differunt, quia animalia in illo motu, cuius aĩa eſt principiũ, poſſunt ſe ſiſtere per intrinſecum principium; brutum.n. quamuis nõ moueatur libere, poteſt tamen alio occurrẽte apprehenſo ſe ſiſtere, ſed in alio motu non poteſt, ſicut in elemento dominantis poteſt ſe ſiſtere in motu ſuo.

Secundo nota, ꝙ anima noſtra eſt vna virtus motiua corporis manifeſtiſſima, quę eſt virtus motiua organica, qua mouet corpus organicum per motum aliarum partium, vt patet de motu progreſſiuo, in quo vna pars mouetur mota alia per virtutem animæ motiuam: eſt autem mouere organice corpus, vt mota vna parte quieſcat alia; hæc igitur virtus motiua eſt manifeſtiſſima ad ſenſũ in anima. Quod autẽ in ea ſit alia virtus mouendi alio modo corpus, probatur primo ex cõditione & perfectione animæ, eſſet.n. inconueniens & maxime imperfectionis, quod anima in aliquo loco exiſtens non poſſet ſe mouere ex illo, ſic enim corpore eſſet imperfectior, qđ impedimento ablato ſe mouet a loco, in quo eſt extra centrum, ad aliũ locum, quamuis nõ libere nec progreſſiue. Eſſet etiam inconueniens, quod anima habeat virtutem actiuam in terminum loci, & non poſſit in illum tendere; quod vero in virtute ſua actiua habeat terminum loci, ex eo patet, quod ille terminus eſt imperfectior termino cuiuſcumque alterius motus, & ideo nullum eſt corpus ita imperfectum, quod nõ habeat illum in virtute ſua actiua, & ſimiliter habet virtutem mouendi aliud ad iſtum terminum, ſi ſibi coniungatur, ſicut lapis trahit ſecum ad locum ſuum id, quod ſibi coniungitur; igitur multo magis anima ſeparata habebit virtutem mouendi ſe a loco in locum, & ſimiliter mouẽdi aliud ſibi iniunctum ad eundem locum, etiam non organice. Et confirmatur, quia ſi non repugnat animæ ſeparatæ mouere ſe & aliud corpus, aut hoc eſſet ex intellectualitate ſua & perfectione, aut propter imperfectionem ſuam: non primum, quia mouere ſe & aliud corpus competit naturæ intellectuali, vt Angelo, qui anima eſt perfectior, mouetque ſe & cœlum: nec ſecundum, quia conuenit corpori, quod eſt ens imperfectius. Tandem corpora glorioſa poſt reſurrectionem mouebuntur ab anima, & non organice, ſed totum corpus mouebitur ſimul non alia parte mota, & alia quieſcente, quia volabunt, & non deficient: hæc autem mutatio totius corporis non eſt per organa; ergo in anima

anima eſt virtus alia ab illa, qua poteſt mouere organice; eſt ergo in anima virtus motiua, qua mouet organice corpus, & qua poteſt illud mouere nõ organice, ſed totum ſimul, licet pro hoc ſtatu non habeat actum ſuum.

DVBIVM EGREGIVM.

Sed eſt dubium, an hæc virtus motiua ſit vna & eadem cum anima, vel in anima; & ſi teneatur, quod ſit eadem, dici poſſet, quod modo anima poſſet mouere corpus non organice, ſi non eſſet impedita: ſed videtur quod ſit alia, quia virtus organica & non organica eſt alia & alia virtus, vt patet in ſenſu & in intellectu, & de appetitu ſenſitiuo & intellectiuo: ſed non eſt neceſſe ponere duplicem virtutem motricem in anima reſpectu ſui corporis mouendi, quia vterq; motus, ſcilicet organicus & non organicus, poteſt ſaluari vna ſola exiſtente virtute, igitur &c. Aſſumptum probat Scotus hoc modo, anima poteſt eſſe principium alicuius effectus, quem exequi & efficere non poteſt in remotiori, niſi exequatur illum in propinquiori, ſicut anima non poteſt animare partem remotiorem a corde, nec dare ſibi vitam organice, niſi prius det cordi vitam, quo mediante inflat vitam in alias partes magis diſtantes, vt dicit Philoſophus in lib. de animalibus. Et ratio huius eſt, quia cor eſt magis diſpoſitum ad ſuſcipiendam vitam quam alia pars a ſimili; ergo licet aliqua potentia ſit in anima ad cauſandum motum corporis, tamen impoſſibile eſt quod cauſet in parte remotiori minus diſpoſita, niſi cauſet illum in parte propinquiori magis diſpoſita; & ideo pro aliquo ſtatu, in quo pars propinqua eſt magis diſpoſita quam remotior, non poteſt anima cauſare motum in remotiori parte, niſi prius illum cauſet in propinquiori; ſi autem iſta virtus poſſet habere partem remotam ita diſpoſitam, ſicut propinquam, poterit pro illo ſtatu immediate cauſare motum in qualibet parte; ergo eadem virtus animæ, quæ mouet organice corpus, exequẽdo ſcilicet motum, in parte remotiori mediante propinquiori poterit mouere non organice, id eſt, immediate totum corpus & quamlibet eius partem pro illo ſtatu, in quo omnes partes erunt æque diſpoſitæ ad recipiendum motum. Et iuxta hãc doctrinam dicendum, quod eſt eadem virtus, quę nunc mouet corpus organice, & poſt reſurrectionem inorganice mouebit; quia inconueniens eſt, quod homo careat nunc aliqua perfectione ſecundũ totam ſuam ſpeciem, quæ ſibi naturaliter congruit, & cum illa virtus, qua anima poſt reſurrectionem mouebit corpus, ſit ſibi naturalis, quia animæ nulla potentia tunc noua dabitur, ſequitur, ꝙ nunc habet illam, & quod in hac vita mortali non impeditur a ſuo effectu, niſi in modo cauſandi illum. Quæ dicta ſunt clariora redduntur, ſi fingamus ꝙ omnes partes corporis eſſent æq; diſpoſitæ ad vitæ receptionẽ, nunc aĩa æque immediate daret vitã cuilibet parti, ſed quia non ſunt æque diſpoſitæ, non poteſt cauſare vitam in parte remotiori, niſi prius cauſet in propinquiori: ita in propoſito de mouere organice & non organice.

Sed eſt iam ſoluenda obiectio, quonam pacto eadem potẽtia poſſit eſſe organica & non organica, cũ non conueniat, nec cõuenire poſſit potẽtijs apprehẽſiuis vel appetitiuis. Ad ſolutionẽ huius difficultatis notãdũ, quid ſit

potentia organica: illa ſane eſt, cuius operatio per ſe & primo recipitur in toto compoſito ex organo & illa potētia, & operatio, quæ ſic recipitur primo in toto, contradictio eſt, quod recipiatur in parte; & ꝙ viſio, quæ primo recipitur in toto cōpoſito ex organo viſus & potentia viſiua, recipiatur immediatè in aīa, & ſit ea videns. Vnde quando totum eſt immediatū ſuſceptiuum formæ alicuius, non vna pars mediante alia, tum impoſſibile eſt, ꝙ illa forma recipiatur in altera parte; non autem ſic accidit quia totum recipit mediante vna parte, ſicut corpus recipit albedinem mediante ſuperficie; potentia ergo operatiua organice recipit ſuam operationem, quę ſi poſſet eſſe non organica, ſimul poſſet recipere immediatè operationem, quæ nata eſt primo recipi in toto compoſito, ꝙ implicat. Quocirca impoſſibile eſt, ꝙ eadem potentia operatiua ſit organica & non organica, tunc.n. ſimul eſſet capax operationis ſuæ & nō capax, quoad receptionē eius immediate; potentia ergo operatiua organica non recipit in ſe immediate operationem, quā elicit, ſed recipitur immediate in compoſito ex organo & ipſa; potentia vero non organica eā in ſe immediate recipit, ac proinde implicat eandem potētiam eſſe organicam & non organicam; at cū potentia actiua ſeu factiua, qualis eſt motiua, non cauſet actum informantem ſe, ſed effectū in alio, ideo nulla ſequitur cōtradictio, ꝙ ſit organica, agendo mediante aliquo organo, & non organica, agendo immediate per propriam virtutē ſine aliquo organo: nunc autem mouere nō eſt operatio, quæ proprie de actione immanente dicatur; nec cauſatur neceſſario in illo, in quo eſt potentia motiua. Vlterius potentia, quæ cauſat motum in aliquo, non eſt operatiua, ſed factiua, quæ poteſt eſſe cauſa motus in pluribus partibus immediate; ſi oēs ſint æq; diſpoſitę ad eius receptionem, & tunc mouet non organice; ſi autē non ſunt omnes æque diſpoſitæ, tunc poteſt mouere vnam partē corporis mediante alia; & ſic mouet organice: ſic anima ſeparata poteſt mouere corpus ſuum immediate, vtpote cadauer, quia non excedit virtutē ſuam motiuā, & ſimiliter quando eſt in corpore, poteſt mouere organice, & ideo ex parte ſua habet virtutem mouendi organice & non organice. Ex his patet, quare eſt impoſſibile quod eadem potentia apprehenſiua vel appetitiua ſit organica & nō organica, non autē eſt impoſſibile de potētia motiua; quia illæ ſūt operatiuę, iſta vero factiua.

Sed obijcies, ergo aīa ſm̄ ſe non eſt organica. Reſpondeo, ꝙ primo & per ſe non eſt organica, licet ei conueniat per ſe non primo mouere vnā partem per aliam quieſcentem, quæ eſt coniuncta, ſicut cor ex aīa & illa parte, quam primo informat, dr̄ per ſe mouere aliā partem; vnde poſt reſurrectionē mouebit aīa per ſe & primo totū corpus & partē, non vero mouebit totū compoſitū ex organo & potentia motiua, ſed per ſe non primo, ſed ipſa aīa primo, ſicut ignis dr̄ calefacere per calorē, per ſe tamen calor primo calefacit, quia calefaceret ſi eſſet ſeparatus: ſic totum compoſitū ex organo & anima dr̄ mouere primo & per ſe, & denominatur ab actione, quæ primo cōuenit aīæ, qua moueret æq; primo oēs partes, ſi eſſent æque diſpoſitæ ad motū.

Quod ſi nō placent, quę dicta ſunt de vnitate potentię, poni poſſunt duę potentiæ in nobis motiuæ; vna organica,

nica, per quam modo operatur organice; & alia non organica, per quā quieſcit, & non eſt vna niſi in parte diſpoſiti; alia vero in toto compoſito ſicut in ſuſceptiuo proximo. Nec mireris, quod vno modo quieſcat, quia in corde cum ſint partes organicæ, vna quieſcere poſsit alia moueri, quod ſine admiratione eſt, cum nulla ſit partium cordis diuerſitas, & vna ſit mouens, & alia mota.

Tertio obſerua, quod ratio agilitatis in communi eſt, quod agilitas eſt habilitas in aliquo ad prompte mouendum ſe eo motu, cuius principium eſt anima, corpus enim agile mouet ſe ſecundum locum non motu naturali, cuius principium eſt elementum prædominans, ſed anima, quia vero habilitas non poteſt in aliquo toto ad mouendum ſe niſi concurrente virtute motiua & mobili, ideo ad rationem agilitatis in ſpeciali requiritur perfectio virtutis motiuæ in anima, & congrua diſpoſitio ex parte corporis non repugnās iſti motui; eſt ergo in ſpeciali agilitas habilitas in aliquo toto ad prompte mouendum ſe ſecundū locum ex perfectione virtutis motiuę animæ, & cōgruo diſpoſitione corporis

Quarto obſerua, quod de rōne huius diſpoſitionis prædictę ex parte corporis, vt prompte moueatur ſecūdum qualitatem dotis; quæq; remouentur impedimenta, vt eſt grauitas corporis. His conſtitutis ſit.

Concluſio prima. Per dotem agilitatis, vel quācunq; aliam qualitatem, nō tollitur grauitas ab eo, in quo eſt prædominans elementum terræ. Patet, ꝙ moueat corpus hominis & dominetur terra in eo, & ꝙ non ſit in eo grauitas, videtur repugnantia, ſic ꝙ remaneat lapis, & ꝙ non ſit durus. Et probatur concluſio, quia animā non perficit corpus quocunq; modo compoſitum, quā ſi eſſet ita denſum ſicut aurum, non eſſet perfectibile ab ea. Secundo, corpus humanū eſt naturaliter determinatum ad grauitatem; ergo non eſt capax grauitatis; ergo nulla qualitas poteſt dari ei, per quā grauitas ab eo tollatur. Prima conſequentia probatur, quia quando aliquid determinat ſibi vnum oppoſitorū, alterum non poteſt ſibi ineſſe, nec per ſe, nec per accidēs; ergo ſi corpus humanū eſſet ſuſceptiuum qualitatis, quæ repugnat grauitate, non eſſet determinatū ad grauitatē, quod eſt falsū. Tertio, ſi illa qualitas ponatur, non erit celeſtis; ergo vel erit qualitas mixti, vel elementi; ſed nulla talis pōt dare agilitatē corpori, vt moueatur ad omnem differentiā poſitionis, et ad oēm locum, quod tamen beati bene poſſunt facere; igitur nō video, quare vna qualitas non poſsit dare agilitatem ad oē, vbi ſurſum & deorſum; cū ergo omnis forma, quæ inclinat ad motum, inclinet ad determinatū motū, non videtur quo mō per talē qualitatem & auferatur grauitas, & habeat corpus beati agilitatem ad motū, quia non determinatur ad aliquod vbi.

Secunda concluſio. Proportionata agilitas, quę requiritur ad motum beati, poteſt haberi ſine aliquo ſupernaturali quocunq; addito corpori vel aīæ. Probatur, quia ex parte aīæ non requiritur virtus eius motiua, de qua ſupra diximus, vt fiat pfectior, ex parte corporis vt tollatur reſiſtentia; ſm̄ vtrunq; fieri pōt ſine aliquo naturali addito; igitur &c. Probatur minor, quia virtus modo in anima ſi nō eſt ſufficiens ad motum, hoc eſt, vel quia eſt impedita a corpore, vel quia in ſe eſt diminuta: ſed tunc neutrum horum erit.

Proba-

Probatur minor, non ſecundum, quia cum anima eſt ſeparata, aut vnita corpori glorioſo, virtus illa motiua intenditur ad gradum perfectiorem, qui ſufficiat ad mouendum corpus ſine labore, ſicut virtus viſiua in corpore glorioſo poterit quodcumque viſibile inſpiciendo videre ſine difficultate, non tamen erit noua potentia viſiua: Ex parte autem paſſi, ſcilicet corporis mobilis, amouebitur duplex impedimentum, vnum ex parte organorum virtutis motiuæ, quod eſt in iuncturis & neruis, qua ratione fit mobilitas facilior in eis, & amotio iſtius impedimenti maxime requiritur ad agilitatem motus progreſſiui, ad quem mouetur potentia organica; aliud impedimentum eſt in toto corpore, quod eſt repletio humoribus craſſis, ſcilicet vt caput ex allijs, quæ reddunt homines pigros, & hæc amouebitur. Hoc patet per oppoſitum de corpore mortuo, quod efficitur grauius, non quia plus de grauitate, ſiue quantitate, aut materia apponatur, ſed quia ſpiritus vitales corrumpuntur, & humores craſſi introducuntur.

Tertia concluſio reſponſiua ad quæſtionem. Beatus habens ſuum corpus glorioſum, habebit agilitatem & promptitudinem ad mouendum ſe, quæ non eſt qualitas aliqua ſupernaturalis, ſed eſt intenſio virtutis motiuæ ex parte animæ, & per amotionem duplicis impedimenti, ex parte corporis, & collationem bonorum ſpiritualium in corpore.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum dico, in corporibus glorioſis eſſe motum localem; non enim ſunt infinita, quibus nihil deeſt, tamen aliquid dicitur ita perfectum, quod præter ſui perfectionem nõ recipit vlteriorem, ſicut Deus: aliud vero, quod præter ſui imperfectionẽ non poteſt recipere perfectionem, ſicut accidens vltimum, vt reſpectus: alia ſunt media, quæ cum perfectione ſua ſunt in potentia ad aliam perfectionem, & talia ſunt omnia entia abſoluta extra Deũ: concedo ergo, quod illud, quod mouetur, eſt in potentia ad vlteriorem perfectionem, vt ad terminum motus, & ſicut carens illa eſt imperfectũ, ſic corpus glorioſum.

Ad ſecundum dico, quod in inſtanti reſurrectionis corpora glorioſa habebunt dotes habilitatis, ſecundum quam rapientur obuiam Chriſto: nec obſtat id de Angelis & nubibus.

Ad tertium dico, quod beati non habebunt omnem perfectionem accidentalem, & ideo per operationem ſuam poſſunt eam acquirere ſecundum libertatem ſuæ voluntatis.

ARTICVLVS III.

An corpus glorioſum ſit clarum.

PArs negatiua probatur, quia lux & color requirunt contrariam diſpoſitionem in ſubiecto: ſed corpora glorioſa erunt colorata, ex Auguſt. 22. de ciuit. c. 18. & 19. ergo non erũt clara, quia duo contradictoria non poſſunt eſſe ſimul.

Secundo, ſi eſſet in eo claritas, neceſſario immutaret viſum oculi ſibi appoſiti: ſed hoc non, vt patet de Chriſto, quia apparuit diſcipulis euntibus in Emaus.

De hac quæſtione agunt Doctores in 4. diſt. 49. Scotus quæſt. 15. Bonau. art. 2. quæſt. 1. Eſt, vel fuit opinio quorundam, teſte Scoto & S. Bonauentur. quod illa corpora glorioſa erunt lucida & clara, & ſimul peruia oculis intuentium, ſicut vitrum, & cum hoc colorata, quod videtur valde mirabile, nam ſecundum Auicennam 6. naturalium, lumen, lux, & color habent diuerſa receptiua, & minus poteſt eſſe aliquod receptiuum luminis, & lucis, quam lucis & coloris, quia ſuſceptiuum lucis eſt opacum, & denſum, ſuſceptiuū vero luminis eſt peruium: vnde denſa pars orbis eſt lucida, vt ſtella, nec poteſt per eam videri quod retro eſt, immo ecclipſat illud, vel aliam ſtellam: aliæ autem partes orbis ſunt luminoſa & perſpicua; quocirca ſi corpora beatorum ſunt lucida, vt res ſe habet, non videtur, quod ſint peruia, nec per illa poſſe videri aliquod corpus. Similiter ſi corpora glorioſa erunt colorata, vt ait Auguſtinus, non poſſunt eſſe peruia & luminoſa, quia color non eſt niſi in perſpicuo terminato: vnde magis videtur probabile, quod corpus glorioſum ſit lucidum & coloratum, quam quod ſit lucidum & luminoſum ſeu capax luminis.

Sed vt hæc magis percipiantur, ſcias quid ſit lumen, & quid ſit lux, quid dicatur lucidum, & quid dicatur luminoſum, & quid peruium. In primis lux nō eſt ſubſtantia, quia eſt per ſe ſenſibilis, non ſic ſubſtantia; tum quia lux in aliquo eſt accidens; ergo in nullo eſt ſubſtantia; eſt ergo lux qualitas quædam conſequens formam ſubſtantialem corporis, cuius eſt qualitas, vt calor conſequitur formam ignis. Lumen vero non eſt ſubſtantia completa, vt nec eſt forma ſubſtantialis: non ſubſtantia completa, quia non ſpiritualis, cum ſit extenſibilis, nec corporalis, quia tunc duo corpora eſſent ſimul, eſt enim lumen cum toto aere; nec eſt forma ſubſtantialis, quia illi, cui aduenit, manet perfectum in ſua ſpecie illo veniente, vt apparet; dicitur actus, nec eſt in aliquo genere ſubſtantiæ ſed qualitatis, cum vero qualitas quantum ad tertiam ſpeciem diuidatur in qualitatem ſenſibilem, & in qualitatem quæ eſt ſpecies, ſicut intenſio qualitatis ſenſibilis, lumen erit qualitatis ſenſibilis ſpecies & intenſio, tanquam principium formale, quo potentia videt obiectum ſuum. Et probatur, quia ſi non eſſet intenſio poſitum ſupra ſenſum, prohiberet ſenſationem, quia quod eſt tantum ſenſibile, & non ratio ſentiendi, ſi ponatur ſupra ſenſum, impedit ſenſationem, & ita lumen poſitum ſupra oculum prohiberet ſenſationem. Lucidum dicitur corpus illud, in quo tanquam in ſubiecto lux recipitur. Luminoſum vero illud, in quo lumen, ſeu ſpecies lucis recipitur, vt aer a Sole illuminatus dicitur luminoſus, vt lucidum a luce, luminoſum a lumine. Peruium vero dicitur illud trāſparens, ad quod res non terminatur, ſed per illud terminatur ad aliud, ſicut per aerem illuminatum videmus Solem, & alias res, ſic cœli dicuntur peruij & tranſparentes, ſiquidem ſtellarum viſionem non impediunt.

Nota vlterius, quod claritas eſt quædam refulgentia, & addit ſupra lucem & colorem manifeſtationem

ſui,

ſui, quo pacto dicitur lux clara, vel clara veritas, vel clara intellectio, id eſt, manifeſta, pro quanto dicit manifeſtationem ſui; dos ergo claritatis eſt color corporis vltra perfectionem complexionis eius cum refulgentia. His poſitis, ſit

Concluſio prima. Corpora beatorum erunt clara. Patet iuxta illud prima ad Corinth. 15. Alia eſt claritas Solis &c.

Secunda concluſio. Si loquamur de claritate corporis glorioſi, dicendum quod corpora glorioſa erunt clara, quia habebunt perfectam ſui manifeſtationem, vnuſquiſq; ſecundum complexionem ſuam.

Tertia concluſio. Corpora glorioſa erunt clara, non ſolum ratione coloris, ſed etiam lucis ſuperadditæ, qua refulgent ſicut Sol. Sic ſentit Scotus vbi ſupra, & Sanctus Bonauentur. articulo 2.

Quarta concluſio. Corpora glorioſa non erunt peruia, ſed transparentia. Probatur, quia corpora erunt colorata: ſed ſuſceptiuum coloris eſt denſum, quia color non recipitur niſi in perſpicuo terminato. Item ſi corpus tale eſſet peruium, non terminaret viſum, nec eſſet diffinitum in partibus, & ita oculi non poſſent diſcerni a naſo. Præterea magnitudo luminis non patitur eſſe transparens, vt patet in Sole, in quo eſt luminis aggregatio, & in candela.

DVBIVM.

An corpora glorioſa poſſint claritatem ſuam oculis noſtris occultare.

SCotus vbi ſupra ait ſic: Alij dicunt, quod beatus poteſt occultare claritatem ſui corporis, ex imperio voluntatis animæ, a qua redundat & fluit in corpus illa claritas; ſed non video quod aliqua actio naturalis ſubſit voluntati creatæ, nulla enim voluntas creata poteſt impedire actionem ignis, ne in aquam ſibi approximatam agat, & ideo videtur mihi ſine aſſertione, quod nulla qualitas actiua, quæ eſt præciſe corporis, ſubſit ipſi animæ, ſeu eius imperio; & ideo quicumque beatus, qui habet claritatem, quia erit approximatum paſſo ſimpliciter ſibi proportionato, neceſſe eſt, quantum eſt ex parte ſui, quod immutet. Quid ergo dicemus? numquid claritas Chriſti poſt reſurrectionem non immutauit oculos diſcipulorum? Dico, quod hoc fuit per diuinam potentiam, quia Deus eſt primum agẽs, coagens cuilibet creaturæ, & quando ipſe non agit, creatura deſinit agere, poterit vero fieri, vt ad voluntatem cuiuslibet Sancti Deus non coagat illi claritati, quando vult beatus, quod claritas ſua non videatur; & ſic poteſt dici beatus occultare claritatem ſuam, non quod hoc fiat immediate a voluntate ſua, ſed ad imperium voluntatis ſuæ a Deo, non coagendo claritati.

*Ad argumenta in principio arti-
culi poſita.*

AD primum dico, quod lux & color non repugnant abſolute, niſi per comparationem ad actionem agentis creati, quod non poteſt illa in eodem ſubiecto cauſare non autem in ordine ad agens increatum.

Ad ſecundum patet ex dictis.

ARTICVLVS IV.

An corpus beati per dotem ſubtilitatis poſſit eſſe cum alio corpore.

PArs negatiua probatur, quæ magis conueniunt, magis videtur poſſe eſſe ſimul: ſed duo corpora glorioſa magis conueniunt, quam glorioſum cum nō glorioſo, & tamen non conceditur ꝙ ſimul poſſint eſſe per dotē ſubtilitatis; ergo &c.

Secundo, Boetius 1. de Trinitate ait ſic; Differentiam in numero accidentium varietas facit, & ſequitur: Tamē locus eſt ſemper diuerſus. Ex hoc ſic arguitur: ſi varietas loci differentiam in numero facit; ergo contradictio eſt, quod duo corpora ſint in eodem loco, quia iam non duo, ſed vnum eſſet.

Tertio, dimenſio eſt ratio talis repugnantiæ, quod duo corpora ſint ſimul, quia ex Philoſopho quarto Phyſic. dimēſiones faciunt diſtare corpora per ſe; ergo implicat, duo corpora eſſe ſimul, cum habeant diſtinctas dimenſiones, tunc vero duo contraria & repugnantia eſsēt ſimul. Et cōfirmatur, quia ſic ſe haberent duę dimenſiones ad eſſendum in loco, ſicut duo accidentia contraria eſſent in eodem ſubiecto: ſed duo accidentia contraria nō poſſunt eſſe ſimul in eodem ſubiecto; ergo nec duo corpora habentia diſtinctas dimenſiones.

Quarto, duo indiuiſibilia non poſſunt eſſe immediata, quia tunc non eſſent duo, vt patet ex ſexto Phyſicorum; ergo a ſimili (vt patet) ſi duo corpora eſſent ſimul immediata, non remanerent duo. Probatur conſequentia, quia eſt eadem vtriuſque ratio.

In hac quæſtione Doctores hic in quarta diſtinctione 49. & Scotus quæſtione vltima illius diſtinct. omnes Catholici aſſerunt, probabile eſſe duo corpora eſſe ſimul, licet Philoſophi tenerent oppoſitum, propter rationes iam adductas.

Sed pro intelligentia huius difficultatis nota ex Scoto ibi, quod aliqua poſſunt eſſe repugnantia dupliciter; formaliter ſcilicet & virtualiter. Virtualiter repugnās a cauſa naturali eſt oppoſitum ſui effectus, vt ſi cælum de hac materia produceret vermem, & agens fortius ſuperueniens induceret in eandem materiam formam oppoſitam formæ vermis; iſtud agens virtualiter opponitur Soli, quia ſcilicet habet virtutem producendi effectum contrarium effectui cæli. Formalis vero repugnantia eſt illa, ex qua ſecundum ſe & ſuos effectus opponuntur, vt album & nigrum; hæc repugnantia formalis, quæ non eſt niſi non ad idem ſubiectum eſſe, inter dimenſionem & dimenſionem, quæ ſunt in diuerſis ſubiectis, & quia quanta non repugnant inter ſe formaliter, vnde ſi duæ dimenſiones non ſunt repugnantes ratione ſui,

ſed reſpectu loci, quia vna replet locum quantum natus eſt repleri, & conſequenter aliud corpus opponitur ſibi quo ad hoc, quia in illo loco, in quo eſt primum corpus, aliud non poteſt ſuum effectum habere, ſcilicet replere illum, quia iam eſt repletus; patet ergo, ꝙ non eſt inter dimenſiones duorum corporum repugnantia formalis; tum quia ſunt in diuiſis ſub iectis; tum etiam, quia quantitas quanto non contrariatur; eſt ergo oppoſitio virtualis, in quantum effectus vnius cauſæ, qui eſt repletio loci, opponitur alteri cauſæ naturali, quæ ſecundum locum replere poterat. Ex quo infertur, quod non repugnat corpori eſſe cum alio, niſi quatenus eſt repletiuū loci naturaliter, quantum aptus eſt repleri: ſed quia iam eſt repletus, non pōt ibi eſſe, quia eſſet cum ſuo effectu, qui eſt replere locum: at hoc non impedit, quod per diuinam potentiam poſſit ibi eſſe, quia poteſt Deus facere cauſam ſine ſuo effectu, ſi tamen effectus non eſt formalis intrinſecus, qualis non eſt repletio loci reſpectu quātitatis, ſiquidem ponit Deus corpus Chriſti in hoſtia cum ſua quantitate, & locum non replet, quod facere non poſſet, ſi replere locum eſſet formalis effectus quātitatis; licet ergo ſint repugnantes dimenſiones quoad hoc, ꝙ duo corpora non poſſunt eſſe ſimul in eodem loco in ordine ad virtutem & cauſam naturalem, tamen non eſt repugnantia in ordine ad virtutem, quæ poteſt facere cauſam ſine ſuo effectu naturali, & contra effectum ſine naturali cauſa. His poſitis, ſit

Concluſio prima. Cauſa repugnantiæ præciſæ, ob quam duo corpora nō glorioſa non poſſunt eſſe ſimul in eodem loco, non eſt craſſities & grauitas, quam habent. Probatur, quia ſi dimenſiones eſſent a corporibus ſeparatæ non poſſent eſſe ſimul cum alio corpore, vt probat Philoſopus 4. Phyſic. textu c. 6. ſed illę dimenſiones cum non eſſent ſenſibiles expellerent aliud corpus a loco; ergo ratio præciſæ repugnātię eſſendi duo corpora in eodem loco non eſt craſſities & grauitas, ijs enim ſublatis adhuc remanet illa repugnantia.

Secunda concluſio. Per dotem ſubtilitatis non tollitur a corpore glorioſo ſitus, nec replere locum. Probatur, quia de ratione & diſtinctione quantitatis dimenſiuę eſt ſitus; ergo per dotem gloriæ non tollitur a corpore glorioſo, in quo quantitas dimenſiua manet. Conſequentia eſt nota: Antecedens probatur, quia per hoc diſtinguitur quantitas permanens a ſucceſſiua, quia ſunt partes in toto ad vnum terminum copulatæ, quæ neceſſario faciunt ſitum. Secundo per dotem glorię non tollitur a corpore glorioſo quātitas dimenſiua; ergo nec cauſa faciendi ſitum; ergo ſi in duobus corporibus glorioſis, vel glorioſo & non glorioſo, manet quantitas & diſtincta vna ab alia; ergo illa corpora habent diſtinctum ſitum, quia ratio præciſa diſtinguendi ſitum eſt diſtincta quantitas, & illa ſola vnitatem ſitus impedit, nihil enim impedit vnitatem ſitus, niſi quod eſt ratio diſtincti ſitus; ſed nihil poteſt eſſe ratio diſtincti ſitus, niſi diſtincta quantitas; ergo cum in corporibus glorioſis & non glorioſis maneat diſtincta quantitas, neceſſario habet diſtinctos ſitus.

Tertia concluſio. Poſſibile eſt duo corpora eſſe ſimul. Probatur, ad impoſſibile nō eſt potentia, ſed ad eſſe ſimul duo corpora eſt potentia, vt de fide

tenemus de corpore Chriſti in natiuitate, quod exijt ab vtero Virginis integro manente Virginis clauſtro, quod abſque corporum penetratione fieri non poteſt; ergo &c. quia à facto eſſe ad poſſibile eſt potentia.

Sed inquires, quo modo hoc fieri poſſit, quod duo corpora poſſint eſſe ſimul? Dico, quia inter quantitatem & quantitatem non eſt repugnantia formalis, nec inter ſitum & ſitum, nec inter vbi & vbi. Probatur, quia quæcumque forma, quantumcumque ſit contraria, ſi ſit in diuerſis ſubiectis ſibi non repugnant, nec ſe expellunt: ſed illæ duæ quantitates, & duo vbi, ſunt in diuerſis corporibus; ergo non repugnant formaliter. Vnde dato, quod in hoc corpore ſit hoc vbi, & in alio aliud vbi, iſta duo vbi non repugnant formaliter, quia ſunt eiuſdem ſpeciei; nec repugnant reſpectu corporis, ſcilicet, ſubiecti, quia vnũ eſt in vno, & aliud in alio; nec eſt repugnantia, quod iſta duo vbi, quæ ſunt reſpectus terminãs ad eundẽ locum, ſ. ad eandem quãtitatẽ ambiẽtẽ, qñquidẽ duo reſpectus intrinſecus aduenientes poſſunt eſſe ad eundem terminum, vt duo reſpectus ſimilitudinis in duobus ad vnum ſimile; impoſſibilitas ergo quanti ad quantum exiſtendi in eodem loco, non eſt niſi ſicut impoſſibilitas cauſæ eſſendi ſine ſuo effectu naturali, faciẽdo quod ex illa cauſa nõ ſequatur effectus eius naturalis, vt cõbuſtio ignis in fornace. Cum igitur omne prius, naturaliter poſſit eſſe & conſeruari ſine ſuo poſteriori, & cauſa ſit naturaliter prior ſuo effectu, non eſt impoſſibile, quantum eſſe cum quanto, & quantum ſine ſuo effectu, & per conſequens, poteſt eſſe quantitas ſine dimenſione diſtincta ſine diſtincto ſitu, & conſequenter erunt duo corpora ſimul; quia ergo inter corpora ad exiſtendum ſimul in eodem loco, eſt repugnantia ſolum virtualis, poteſt fieri à Deo, quod vna ex cauſis nõ habeat effectum ſuũ, qui eſt replere locum, & ſic ſimul cum alio corpore poterit eſſe in eodem loco & ſitu.

Quarta Concluſio. Hæc poſſibilitas eſſendi ſimul cum alio corpore dabitur corpori glorioſo, eiq; conuenit, & debetur, vt ab anima informatur; & hæc eſt dos ſubtilitatis: Vnde ſicut perfectio animæ huius eſt debitus ordo ad gloriam, ſic eſt perfectio corporis, quod ſit cũ alio corpore pro libito voluntatis animæ beatæ.

Quinta Concluſio. Hæc poſſibilitas eſſendi ſimul cum alio corpore nõ eſt aliud in corpore glorioſo, niſi non repugnantia ad coexiſtẽdum alteri corpori, quæ non repugnantia non eſt qualitas abſoluta, non enim videtur quod aliqua qualitas habeat maiorem virtutem reſpectu vbi quam Angelus: ſed Angelus non poteſt cauſare duo vbi reſpectu eiuſdem termini; ergo nec aliqua qualitas.

Sexta Concluſio. Ille ordo corporis glorioſi ad exiſtendum ſimul cum alio corpore, eſt intrinſece in illo, habetque duplicem cauſam; vnam intrinſecam, aliam extrinſecam, ſ. volũtatem diuinam non coagentem cum corpore glorioſo ad replendum locum, & debetur huic corpori glorioſo quaſi de iure, ſicut dictum eſt de impaſſibilitate.

Septima Concluſio. Non erit corpus ſubtile cum alio corpore per carẽtiam alicuius partis materiæ, ſed per poſſibilitatem exiſtendi cum alio corpore ſecundũ libitũ voluntatis animæ ſuę, non tamẽ de ſe effectiue, ſed per

aliam

aliam cauſam, ſ. voluntatem diuinam non coagentem cum corpore ad replendum locum.

Octaua Concluſio. Nõ eſt data poteſtas corpori glorioſo coexiſtendi corpori glorioſo, licet ſibi poſſet dari, quia dos ſubtilitatis eſt, quæ ad imperium animæ glorioſæ ſit cum alio corpore: at anima glorioſa non habet imperiũ ſuper corpus glorioſum alicuius beati, ſicut ſuper non glorioſum.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum neganda eſt maior, non enim oportet quod magis conuenictia poſſint eſſe magis ſimul, quia omnis ſimilitudo eſt ratio & cauſa ſimultatis; vnde ſi non concluderet, cum duę dimenſiones plus conueniãt inter ſe q̃ quantitas cũ qualitate, quare magis poſſent eſſe ſimul quam quãtitas & quantitas; quod eſt falſum.

Ad ſecundum, quod nulla accidentia faciunt intrinſece indiuiduum, & conſequenter minus locum, nam corpus, quantum eſt de ſe, poſſet eſſe, etiamſi locus non eſſet, & tamen eſſet indiuiduum: Vnde auctoritas Boetij ſic eſt intelligenda, idem oſtendit nobis diuerſitatem naturalem, quia facit accidens eam nobis innoteſcere.

Ad tertium patet ex dictis, quod inter dimenſiones eſt repugnantia, non formalis, ſed virtualis, quæ in ordine ad diuinam potentiam non impedit coexiſtentiam vnius corporis cum alio, vt ſatis conſtat ex dictis.

Ad quartum dico, quod quantumuis duo indiuiſibilia ſint immediata, non faciunt vnum, ſed duo ſunt, verũ eſt tamen, quod non faciunt maius: neque Philoſophus ibi intendit probare, quod indiuiſibilia immediate ſint vnum, ſed quod continuum non componitur ex ipſis; ſimiliter duo corpora in eodem loco non faciunt, vt ſunt in loco, nõ tamen ſequitur, quod ſint vnum.

Ad argumenta in principio Controuerſiæ poſita.

AD primum ait Scotus, quod ſi concedatur auctoritas Gregorij, quæ tamen non videtur neceſſario cõcedenda, vt mox dicam, dicẽdum eſt, vt id, quod palpatur per aliquam qualitatem ſenſibilem immutando tactum, eſt corruptibile in ſe, & ſibi derelictum, & ita non plus ex illa auctoritate ſequitur, quam quod illud corpus, quod palpatur, ſi non præſeruaretur à Deo, eſſet corruptibile corruptione corruptiua. Quod vero non ſequatur, hoc eſt palpabile; ergo corruptibile, patet, nam quid impediret, ꝙ ſi digitus eſſet propinquus cęlo, illud palparet, hoc modo intelligendo palpationem, quod illud corpus ſubtiliter reſiſteret tactui, licet non immutando per aliquam qualitatem ſenſibilem ſibi derelictum, vt pote nec vt durum, nec vt molle, nec vt calidũ, nec vt frigidum reſiſteret; ergo palparetur, ſed tactum non immutaret.

Ad ſecundum dico, quod tota vis eius conſiſtit in hoc, nullum violentũ eſt perpetuum; ergo cum elementa ſint in mixto violenter, non poſſunt eſſe ibi perpetuo, & ſic corpus tãdem corrumperetur. Sed hæc præpoſitio licet Philoſophis ſit neceſſaria nõ tamẽ Theologis, quia poteſt Deus conſeruare perpetuo mixtum aliquod ad oppoſitum eius, ad quod inclinatur, cum .n. vt ait Scotus, elementa non ſint

in

in mixto violenter ſimpliciter,ſed ſecundum quid, nam illud eſt ſimpliciter violentum, quod opponitur ſimpliciter naturali, & magis violenter, quod opponitur perfectiori naturali, & minus,quod minori naturali. Exẽplum,aquam eſſe ſurſum, vt ſaluetur plenum in vniuerſo, non eſt ſimpliciter violentum, immo ſi tunc deſcenderet relicto vacuo, eſſet ſimpliciter violentum, & ſecundum quid natura le,quia eſſet ſecundum naturam particularem aquæ,& contra naturam totius vniuerſi, quod magis eſt principium naturalitatis: Sic corpus mixtũ, & maxime humanum, perfectius eſt quoddam naturali quocumque elemento, & ideo quod naturaliter eſt illi corpori, hoc eſt ſimpliciter magis naturale, quam quod eſſet naturale vnicuique elementorum ſecundum ſe.

CONTROVERSIA

QVINTADECIMA.

Num reſurrectio generalis ſit futura.

PArs negatiua probatur, quia Iob 14. dicitur: Homo cum dormierit non reſurget, donec atteratur cælum: ſed cęlum nunquam atteretur, cum ſit incorruptibile; ergo homo non reſurget.

Secundo, Eccleſ. 3. dicitur: Vnus eſt interitus hominum, & iumentorum; ſed iumenta non reſurgent; ergo &c.

Tertio, totum requirit vnionẽ partium; ſed nõ redibit eadem vnio, quæ fuit ante corruptionem, quia interempta eſt, & omnino destructa; ergo nec idem totum; ergo nõ erit reſurrectio.

In hac controuerſia ſic procedam. Primo inquiram de quæſito principali. Secundo, an per rationem naturalem poſſit eſſe notum reſurrectionẽ eſſe futuram. Tertio, an natura poſſit eſſe cauſa actiua reſurrectionis. Quarto, an reſurrectio ſit naturalis. Quinto, an reſurrectio ſit in inſtanti. Vltimo, an in quolibet homine reſurgat totũ, quod fuit de veritate humanæ naturę in eo. Deinde ad argumenta in principio controuerſiæ poſita reſpondetur.

ARTICVLVS I.

Verum reſurrectio generalis ſit futura.

QVęſtionem hanc tractat Scotus in 4. diſtin 43. quæſt. prima, & ibidem alij Scholaſtici, in qua quoad factum omnes conueniunt, ſ. futurã generalẽ reſurrectionem hominum, quia eſt de ea fidei articulus, vt poſtea dicemus; conueniunt ſimiliter quoad poſſibilitatem eius, aſſerentes eſſe poſſibilem, conceſſo enim quod ſit futura, neceſſario eius poſſibilitatem tenemur

mur concedere, alias aliquod impoſſibile eſſet poſſibile, quod implicat: differunt tamen Scotus & S. Thomas in hac poſſibilitate explicanda; ideo vniuſcuiuſque opinio in hac re conſtituetur.

Explicatio opinionis S. Thomæ.

D. Thomas in 4. d. 43. q. 1. ar. dicit, quod ſi in homine anima ſenſitiua eſſet diuerſa à rationali, & per côſequês corruptibilis, ſicut in alijs animalibus, optime concluderetur, quod in reſurrectione non erit eadem anima ſenſibilis, nec idem homo; at ſi ponatur, quod eadem anima ſecundum ſubſtantiam ſit in homine, anima rationalis & ſeſitiua, nullas quoad reſurrectionis poſſibilitatê patere, nuur anguſtias, hoc explicat vbi ſupra in ſolu. ad primum ex differêtia hominis ad corruptibilia, aliorum (inquit) animalium forma non eſt per ſe ſubſiſtens, ita vt poſt compoſiti corruptionê corrumpitur: at animæ rationalis eſſe qd ſibi in corpore acquiritur, etiam remanet poſt ſeparationem eius à corpore, in cuius participatione corpus adducitur per reſurrectionem, ita quod non ſit aliud eſſe corporis & animæ, & aliud animæ in homine, quia alias coniunctio animæ & corporis eſſet accidentalis, quia anima aduenit corpori habêti eſſe actu; quocirca in morte hominis nulla interruptio facta eſt in eſſe ſubſtantiali eius, vt non poſſit idem numero redire, in alijs vero rebus corruptis eſſe ſubſtantiale earum corrumpitur, & ideo earum reſurrectio eſt impoſſibilis. Sententia hęc ſtat in hoc, quod licet interruptum non poſſit idê numero redire in alijs ab homine, tamen homo corruptus idem numero redire poteſt, quia eſſe animæ intellectiuæ non fuit corruptum, eſtque idê cum eſſe totius, & cû hoc materia prima manet eadem, ſicque in nullo pertinête ad ſubſtantiam hominis facta eſt corruptio eſſentiæ, ob idq; poſſibile eſt redire idem numero, quod in alijs corruptis non accidit; tenet ergo iſta ſententia, quod cum eſſe alicuius ſubſtantiale corrumpitur, non pôt idê numero redire. His poſitis ſit

Prima Concluſio. Poſſibilis eſt hominis reſurrectio, quia eſſe eius ſubſtâtiale nô corrumpitur, quia manet eſſe aîæ idê & eſſe materiæ primæ & corporis, cum eſſe aîæ manens poſt mortem ſit eſſe corporis viui ſenſitiui.

Secunda Concl. Reſurrectio generalis eſt futura. Concl. eſt de fide, credimus enim carnis reſurrectionem.

Explicatio opinionis Scoti.

PRo intelligentia opinionis Scoti nota, q̃ iuxta Damaſ. c. 19. reſurrectio eſt eius, q̃ cecidit & diſſolutû eſt; vnde neceſſe eſt prius cecidiſſe aliqd, vt reſurgere dicatur; quâdo vero totus hô cadit à vita, & deſtruitur per mortê, ipſe homo dr̃ reſurgere qñ reſurgit, non vero aîa. Vt vere dicatur aliqd reſurgere, opus eſt, q̃ illud, qd cecidit, reparetur, & quia homo dicitur cadere à vita per ſeparationem animæ rationalis ab eo, ideo vt reſurgat, neceſſe eſt animam intellectiuam eandem reuniri eius corpori, vt ex vtriuſque vnione reſurgat idem homo.

Secundo obſerua, quod in homine eſt aliqua entitas poſitiua, quæ nec eſt pars materialis, nec formalis eius, nec partes ſimul ſumptæ, vt in Controuerſijs Tertij oſtendimus, & ſufficit vnam rationem repetere, ſ. aliquid in com-

compoſitione, & generatione hominis eſt cauſatum à cauſis intrinſecis, quæ ſunt materia & forma, quod nec eſt materia, nec forma, quia idem non eſt cauſa ſui ipſius; ergo eſt aliqua alia entitas à cauſis diſtincta, ſ. à materia & forma, & entitas deſtruitur per corruptionem, alioquin homo non eſſet vere mortuus, quia non eſſet corruptio totalis entitatis hominis, quæ entitas debet eadem numero reparari, vt homo reſurgere dicatur. His poſitis ſit

Prima Concluſio. Quamuis aliquid vere corrumpatur, & deſinat eſſe omnino ſecundum ſuam ſubſtantiam, poteſt à Deo reparari ad idem eſſe numero. Probatur Concluſio primò ex Auguſtino 22. de ciuit. cap. 20. vbi loquens de carne reddenda homini in reſurrectione, ſic ait: Etſi omnis periſſet mundus, nec vlla eius materia in vllis naturalibus mãſiſſet, vnde vellet, eam repararet omnipotens; ergo rem totaliter deſtructam & corruptã poteſt Deus eandem numero reparare. Rationibus probatur etiam Concluſio. Primo, quia nihil præcedens creationem non repugnabat, quin illud, cui opponitur, poſſet creari; ergo nec nihil ſequens rei annihilationi obſtabit, quin res annihilata poſſit eadẽ numero reparari. Antecedens exemplo declaratur, non eſſe lapidis ante creationem eius non impediebat eius creationem, quia alias creari non potuiſſet; ergo verum eſt antecedens; Conſequentia probatur, quia nihil ſequẽs annihilationem rei, & nihil præcedens eius creationem, ſunt eiuſdem penitus rationis, annihilatio enim & creatio oppoſitæ mutationes habent idem pro termino, vna pro termino à quo, alia pro termino ad quem, vnde terminus à quo creationis eſt terminus ad quem annihilationis. Et confirmatur hæc ratio, quia planum eſt, quod ex parte cauſæ manet eadem poteſtas, & ex parte etiam rei annihilatæ, v.g. lapidis, tanta eſt poſſibilitas ad eſſe poſt annihilationem, quanta ante creationem, quia non magis includit contradictionem illud nihil, in quod ceſſat lapis, & magis priuat poſſibilitatem ad eſſe, quã nihil eius creationẽ præcedens. Secundo, tertia parte oſtẽdimus, quod in homine eſt alia forma ſubſtantialis ab anima intellectiua; ergo ſi cuiuslibet formæ ſit dare eſſe, ſequitur, quod tale eſſe hominis non eſt à forma intellectiua, ſed alia forma, alia ab anima intellectiua interrumpitur ſecundum eſſe, & tamen reducitur eadem; ergo interrupta ſecũdum ſuum eſſe ſubſtantiale poteſt diuina potentia idem numero redire. Tertiò ex hac radice, ſ. quod eſſe ſimpliciter interruptum vel deſtructum nõ poteſt redire idem, ſequentur multa inconuenientia: Primo, quod Deus non poſſet brutum reſuſcitare idem numero, cuius oppoſitum nonnumquam legitur miraculoſe factum à Sanctis, vt patet de tauro, quem ſuſcitauit Silueſter, in Legenda eius: & hoc negare Deo eſſe poſſibile, eſt magnæ infidelitatis, & tamẽ anima ſẽſitiua bruti, & eſſe eius, fuit in illo caſu vere deſtructa. Secundo ſequeretur, quod omnia accidentia, quæ corrumpuntur in corruptione hominis vniuerſaliter ante reſurrectionem, non poſſent eadem numero redire, & tunc non haberet homo reſuſcitatus eandem propriam paſſionem numero, quam prius, quia illa non manſit poſt mortẽ, quia erat totius vt totius, & non animæ tãtum; Conſequens autem eſt impoſſibile;

quod

quod ſit idem ſub ſpecie, & non habeat eãdem paſſionem. Tertio ſequeretur, quod homo reſuſcitatus non haberet eandẽ quantitatem, quia illa nõ manet, nec in materia ſola manente, nec in anima intellectiua. Hæc Concl. eſt directe contra opinionem S. Thomæ ſupra recitatam, ſeu contra fundamentum ſuæ opinionis, quod per ſequentem etiam omnino deſtruitur.

Secunda Concluſio. Ratio, ob quã homo mortuus poteſt redire idem numero non eſt, quia poſt mortem maneat totum eſſe eius in anima rationali manente. Probatur, quia hæc ratio ſupponit vnum falſum, ſcilicet totum eſſe hominis manere incorruptum, cum ex ſupra dictis entitas totalis hominis interrumpatur, alias homo non moreretur. Secundo, quia eſſe animæ intellectiuæ non eſt eſſe totale hominis, vt ipſe ſupponit, quia omne ens habet aliquod eſſe proprium, quo eſt ens: ſed homo vt homo eſt aliquod ens, & non tantum anima; ergo habet aliquod eſſe proprium, & non tãtum eſſe animæ. Et confirmatur quia tertia parte oſtendimus, in hoc eſſe aliã formam ab animam intellectiua, & per conſequens cum cuiuslibet formę ſit dare eſſe, non conſiſtit totale eſſe hominis in ſola anima intellectiua.

Tertia Concluſio. Poſitio, quæ aſſerit, Deum poſſe reſuſcitare hominem, quia in reſuſcitando eo non agit per mutationem, eſt falſa, quia ſupponit Deum non agere per mutationem reſuſcitando, quod tamen eſt falſum, quia materia eius, quod reſuſcitatur, fuit ſub priuatione formæ, & poſtea fit ſub forma; ergo per actionem agẽtis trãſit à priuatione ad formam: ſed tranſitus proprie eſt mutatio, quia tota ratio mutationis ibi ſaluatur; ergo ſupponit illa poſitio falſum.

Quarta Concluſio. Poſſibilis eſt reſurrectio hominis. Probatur, quia eſt poſſibilis ex parte obiecti ſimpliciter, quia non includit contradictionem, vt probatum eſt prima concluſione auctoritate & ratione; ergo ex parte obiecti eſt ſimpliciter poſſibilis. Ex parte vero agentis Dei nulla eſt repugnantia, ſed potentia ad faciendum quidquid non implicat contradictionem; ergo tam ex parte agentis quã ex parte obiecti eſt reſurrectio poſſibilis; ergo eſt ſimpliciter poſſibilis.

Quinta Concluſio. Generalis reſurrectio hominum eſt futura. Concluſio eſt de fide, nam vt articulum fidei eam exprimit tam Symbolum Apoſtolicum, cum ait: Carnis reſurrectionem; atque Symbolum Nicenum, cũ dicit: Et expecto reſurrectionem mortuorum, quã etiam Symbolum Athanaſij, cum ait: Omnes homines reſurgere habent cum corporibus ſuis, &c. Habetur hæc Concluſio valde expreſſe in multis locis Sacræ Scripturæ, vt Ioan. & Matth. 25. Cor. 15. primo Machab. 4. & ſecundo Machab. primo.

ARTICVLVS II.

An per rationem naturalem poſſit eſſe notum, quod reſurrectio generalis ſit futura.

Pars affirmatiua probatur, quia ſecundum Auer. 2. Metaph. deſiderium naturale non poteſt eſſe fruſtra: ſed homo habet deſiderium naturale ad ſemper eſſe, quod naturaliter ſcitur, & ſimiliter quod non ſit hoc impoſſibile; ergo naturaliter notum eſſe poteſt, quod homo reſurgat. Probatur minor, quia non fugitur aliquid natu-

naturaliter, niſi virtute naturalis deſiderij vel amoris ad aliud: ſed naturaliter fugit homo mortem, vt patet per experientiam, & patet per illud Apoſtoli ad Cor. 5. Nolumus expoliari, ſed ſupetueſtiri; igitur &c.

Secundo per rationem naturalem notum eſt, quod omnis ſpecies, quæ eſt de integritate vniuerſi, eſt perpetua, quia totum integrum eſt perpetuum; ſed homo eſt ſpecies perfectiſſima ſaltē inter iſta inferiora, eſt quodammodo finis omnium, ex Ariſtotele ſecundo Phyſic. tex. 24. ergo &c.

Tertio, notum eſt naturaliter, quod tota ſpecies non caret fine ſuo, quia illum in aliquo indiuiduo cōſequatur, ſed naturaliter notum eſt, beatitudinē eſſe finem ſpeciei humanæ, & hominem poſſe conſequi illam in aliquo ſaltem indiuiduo: ſed non poteſt eam conſequi in vita iſta pp multas miſerias concomitātes eā; ergo in alia: ſed illa non poteſt haberi in ſola anima ſeparata, quia in hoc non conſequitur homo finem ſuum; ergo habebit illam in alia vita in toto; ergo reſurrectio eſt futura.

Quæſtionē hāc late tractat Scotus in 4. diſt. 43. quæſt. 2. Pro cuius intelligentia notandum eſt, quod ſi aliqua ratio reſurrectionem oſtendere poteſt, ſumenda eſt ex aliquo, quod eſt proprium hominis, ita quod non conueniat alijs corruptibilib. hæc autem non eſt materia etiam incorruptibilis, nec forma aliqua deſtructibilis, quia etſi talis ſit in homine & excellentior omni forma bruti, tamē ex illa nō poteſt ſumi ratio ſufficiens ad probandam reſurrectionem; vel ſi ſumeretur, probaret etiam reſurrectionem cū ctorum, quod eſt abſurdum, & à ratione alienum; ad probandam ergo reſurrectionem hominum, oportet rationem accipere à ratione ſpecifica hominis, vel ab operatione conueniente homini ſecundum illam formam.

Secundo obſerua, quod vt concludamus animam eſſe hominis formā, non inuenitur facile ratio à priori, neque à poſteriori propria, niſi ex propria hominis operatione, ſiquidem forma innoteſcit ex propria operatione, ſicut materia ex tranſmutatione: ex operatione ergo intelligendi aliqui ſic arguunt, intelligere eſt propria hominis operatio; ergo eſt à propria forma: ſed eſt ab intellectiua; ergo anima intellectiua eſt propria hominis forma. Sed hæc ratio patitur inſtantiā in opinione eorum, qui aſſerunt intellectum ad intelligere ſe habere paſſiue, & nō actiue; ergo illa propoſitio, operatio eſt propria forma, non probat intellectiuam eſſe propriam formam, ſiquidem ab ipſa non eſt ipſa operatio ſecundum eos. Sed perſiſtendo in horum ſententia, ſic probatur intentum, homo intelligit formaliter & proprie; ergo anima intellectiua eſt propria forma hominis. Probatur antecedens ex Ariſtotele 3. de Anima; & 1. Phyſic. cap. 9. aſſerente, intelligere eſſe propriam hominis operationē, operatio vero, vt diſtinguitur contra factionem, ineſt ipſi operanti. Conſimiliter 10. Ethic. in intelligere poſuit hominis felicitatem: at manifeſtum eſt, quod felicitas ineſt formaliter homini; ergo & illa operatio, in qua conſiſtit; ergo intelligere eſt à forma hominis; ergo anima intellectiua eſt forma hominis. Sed contra proteruum probatur illud antecedens, ſ. quod intelligere ſit propria hominis operatio, accipiēdo intelligere proprie, prout dicit cognitionis actum tranſcenden-

dentem totum genus cognitionis ſen
ſitiuę, in hunc modum; homo cogno-
ſcit actu cognoſcendi non cognito; er-
go intelligit proprie. Conſequentia
eſt nota, quia intelligere proprie eſt
cognitio tranſcendens omne genus
ſenſationis, omnis autem ſenſatio eſt
cognitio organica, ex Ariſtotele 2. de
Anima. Antecedens probatur, quia ali
qua operatio immaterialis ineſt nobis:
at nulla cognitio ſenſitiua ſeu organi-
ca poteſt eſſe immaterialis; ergo ali-
qua cognitio non organica nobis in-
eſt, quæ non eſt niſi intellectio, totum
genus cognitionis ſenſitiuæ tranſcen-
dēs, eſt autem hæc immaterialis tum
ex parte ſubiecti, quia nec organica,
nec immediate eſt inhęrens toti com-
poſito, quia tunc eſſet extenſa hæc co-
gnitio, & non tranſcenderet genus co
gnitionis ſenſitiuę, nec eſſet reflexiua,
quia quantum non eſt ſupra ſe, refle-
xiuū, cuius oppoſitum in cognitione
intellectiua experimur; tum etiam
ex parte obiecti, quia tendit in vniuer
ſale, quod ab hic, & nunc, conditioni-
bus indiuidualibus, abſtrahit. Præte-
rea habemus in nobis aliquam opera-
tionem obiecti ſub aliqua ratione, ſub
qua cognitio ſenſitiua non poteſt in il
lud tendere; ergo in nobis eſt aliqua
cognitio tranſcendēs totum cognitio-
nis ſenſitiuæ genus, quę eſt intellectio
inextenſa, et immaterialis etiam ratio
ne ſubiecti. Probatur antecedens,
quia conſequentia eſt nota, quia ex-
perimur in nobis, quod cognoſcimus
actu vniuerſale; experimur quod co-
gnoſcimus ens, vel qualitatem ſub ali-
qua ratione, & maiori quam ratio pri-
mi obiecti ſenſibilis, etiam reſpectu ſu
premæ ſenſitiuę; experimur ꝙ cogno
ſcimus relationes conſequentes natu-
ram rerū etiam non ſenſibilium; ex-
perimur etiam ꝙ diſtinguimus omne
genus ſenſibilium ab aliquo, quod nō
eſt illius generis; experimur ꝙ cogno
ſcimus relationes, quę ſunt ſecundę in
tenſiones, ſcilicet relationem vniuerſa
lis, generis & ſpeciei, & aliarum inten
tionum logicalium; experimur ꝙ co-
gnoſcimus actum illum, quo cogno-
ſcimus iſta per actum reflexum; ex-
perimur quod aſſentimus propoſitio-
nibus ſine poſſibilitate contradicendi
vel errandi, vt primis principijs; expe
rimur quod cognoſcimus ignotū ex
noto per diſcurſum, ita quod non poſ
ſumus diſſentire euidentiæ diſcurſus
noſtræ cognitionis illatæ: at quocun-
que iſtorum cognoſcere eſt impoſſibi
le alicuius ſenſitiuæ potentiæ. Si quis
autem proterue neget, ineſſe nobis il-
los actus, non eſt cum eo vlterius di-
ſputandum, ſed dicendum ſibi, quod
eſt brutum, ſicut cum diceret, non vi-
deo colorem, ibi non eſſet cum eo con
tendendum, ſed dicendum ſibi, tu in-
diges ſenſu, quia cæcus es; experimur
ergo in nobis prædictos actus cogno-
ſcendi, & ideo ſi quis eos neget, di-
cendum erit ei, tu non es homo, quia
nō habes illam viſionem interiorem,
quam habent alij. & experimur ſe ha
bere. Quod vero nullus actus iſtorum
poſſit potentiæ ſenſitiuæ ineſſe, de ſe
etiam eſt notum. Concludimus ergo,
quod homo habet in ſe cognitionem
tranſcendentem totum genus cogni-
tionis organicæ, quæ cognitio eſt in-
tellectio, et propria hominis operatio;
homo ergo proprie intelligit: ſed intel
lectio eſt operatio ab anima intelle-
ctiua procedens; ergo anima intelle-
ctiua eſt ꝓpria hominis forma. Quod
etiam auctoritatibus Philoſophorum
probatur, Ariſtoteles 2. de Anima, dif-
finit animam, quod eſt actus corporis

phyſici organici &c. & in primo tertij ait, depone actũ animę, quę homo cognoſcit & ſapit, vbi videtur ponere animam intellectiuam partem ſaltem ſubiectiuam animæ prius diffinitæ in cõi; ergo iuxta Ariſtotelem anima intellectiua eſt forma hominis propria. Omnes etiam Philoſophi in diffinitione hominis poſuerunt rationale tãquam eius differentiã propriam, per rationale autem intelligentes animã intellectiuam eſſe partem eſſentialẽ hominis. Nec breuiter inuenitur aliquis Philoſophus notabilis, qui hoc neget, licet ille maledictus Auer. in fictione ſua 3. de Anima, quæ tamen non eſt intelligibilis ſibi nec alijs, ponat intellectum eſſe quãdam ſubſtantiam ſeparatam mediantibus phantaſmatibus nobis coniungibilem, quã coniunctionẽ nec ipſe, nec ſequaces eius adhuc potuerunt explicare, nec per illã ſaluare hominum intelligere. Eſt hæc propoſitio certa & naturaliter nota ratione, quia anima intellectiua eſt propria hominis forma, cuius operatio in homine eſt intellectio.

Tertio obſerua, quod hæc propoſitio, anima rationalis eſt immortalis, non fuit certa apud Ariſtotelem, ſed dubia, licet ad illam probandam ſint rationes probabiles, non tamen demõſtratiuæ, imo nec neceſſarię. Ad auctoritates vero, quæ in contrarium ex ipſo & alijs Philoſophis adduci poſſunt, reſpondeo primo, quod dubium eſt, quid ſenſerit Philoſophus circa hominem, quia varie legitur in diuerſis locis, & habuit diuerſa principia, ex quorum aliquibus videtur ſequi vnum oppoſitum, ex alijs aliud: vnde probabile eſt, quod in illa concluſione fuit ſemper dubius, & nunc magis videtur accedere ad vnam partem, & nunc ad aliam, iuxta quod tractabat materiam conſertam vni parti magis quam alij. Alia etiam reſponſio dari poteſt ad auctoritatem eius, videbitur, quod nõ omnia dicta à Philoſophis aſſertiue erunt ab eis probata per rationes naturales neceſſarias, ſed frequenter non habebãt niſi quaſdam probabiles perſuaſiones, vel vulgarem opinionem præcedentium Philoſophorum, vt ex Ariſtotele 2. de Cæl. & Mund. colligitur, cap. de duabus quæſtionibus difficillimis; vnde quãdoq; acquieſcit propter ſuas probabiles, quãdoq; propter aſſertionem ſuorum principiorũ; nulla ergo ratio naturalis euidenter conuincit animam hominis eſſe immortalem, licet ad illud probãdum ſint multæ probabiles rationes. Ad hanc partem magis inclinauit Philoſophus, tenetur tamen propoſitio tanquam de fide, ſed non ratione naturali probatur.

Quarto obſerua, quod hæc propoſitio, anima hominis ſpecifica ſuppoſito, vt de fide eſt, quod ſit immutabilis, non eſt lumine naturali notum quod non remanebit perpetuo extra corpus, quamuis aliqui oppoſitũ probare contendant. Primo, quia nullum violentum eſt perpetuum, ſecundum Ariſtotelem, de Cæl. & Mund. at ſeparatio corporis ab anima eſt violenta, quia eſt contra inclinationẽ naturalẽ aĩę, quę naturaliter inclinatur ad perficiẽdum corpus; ergo &c. Sed iſta ratio non concludit, inclinatio enim naturalis eſt duplex; vna ad actũ primũ vt inclinatio materiæ primæ ad formam ſubſtantialem, quæ eſt imperfecti ad perfectum; alia ad actum ſecundum, & eſt perfecti ad perfectionem communicandam. De prima verum eſt, quod oppoſitum eſt

violentum, & non perpetuũ, quia ponit imperfectionem perpetuam, quã Philoſophus habuit pro inconuenienti, quia ponit in vniuerſo cauſas ablatiuas cuiuſcumq; imperfectionis. Secũda inclinatio licet perpetuo ſuſpendatur, nullum eſt ſibi violẽtum propriè, quia nec imperfectio; nunc autem inclinatio animæ ad corpus tantum eſt ſecundo modo. Vel poteſt dici ſecundum Auicennam, quod appetitus animæ ſatiatus eſt per hoc, quod ſemel perfecit corpus, quia illa coniunctio eſt ad hoc, vt anima mediante corpore acquirat ſuas perfectiones p ſẽſus, quas ſine ijs non poſſet, ſemel aũt coniuncta quieſcit, quia ipſa ſimpliciter appetit acquirere illo modo; Philoſophus, ergo tenendo animã immortalem eſſe, magis poſuiſſet eam perpetuo manere ſine corpore, quam in corpore, quia omne compoſitum ex contrarijs eſt corruptibile.

Obijcies, pars extra totum eſt imperfecta; ergo pars tam nobilis, vt eſt aĩa, non remanebit perpetuo imperfecta; ergo nec ſeparata à toto. Reſpõdeo, ꝙ hæc ratio non conuinceret Ariſtotelẽ, quia illud ãns non eſt verum, niſi de parte, quę recipit aliquã perfectionẽ in toto, anima vero non recipit ſed cõicat; ſicque ratio formari põt ad oppoſitũ, quia non repugnat alicui æque perfecto in ſe manere, licet alteri non cõicet ſuam perfectionẽ, ſicut cauſæ efficienti non repugnat quantumcumq; manere ſine ſuo effectu; ergo aĩæ non repugnat non cõicari corpori ſuã perfectionẽ; ergo abſq; vlla imperfectione põt manere extra corpus & ſuũ totũ; habemus ergo has tres propoſitiones. Prima eſt, aĩa intellectiua eſt propria hoĩs forma ac ſpecifica. Secũda, aĩa eſt incorruptibilis; ex quib. ſequitur, ꝙ forma ſpecifica hoĩs eſt incorruptibilis. Tertia eſt, ꝙ forma ſpecifica hoĩs non remanebit perpetuo extra corpus. Ex ijs prima eſt naturaliter nota, ſed aliæ duæ non ſunt ſufficienter notæ naturaliter, licet ad eas ſint quædã perſuaſiones probabiles, & ad ſecũdã ſunt plures probabiliores quã Ariſt. videtur tenuiſſe. His cõſtitutis ſit

Prima Concl. Non eſt ſufficienter notum à priori per rationem naturalem, quod reſurrectio generalis ſit futura. Probatur, quia ſi aliqua rõ à priori ſumi poſſet, maxime ex forma ſpecifica hoĩs: ſed iam patet ex dictis, non eſſe rationẽ naturaliter notã, illam formam eſſe incorruptibilẽ; & ſimiliter, quod poſita eius incorruptibilitate nõ eſt notum, quod non remanebit perpetuo extra corpus, quæ erant neceſſaria ad concludendam reſurrectionẽ; igitur à priori hoc concludi non poteſt ratione naturali, ad id enim neceſſarium erat illas tres propoſitiones eſſe lumine naturali notas.

Secunda Concl. Etiam à poſteriori non poteſt lumine naturali probari, quod reſurrectio generalis ſit futura. Probatur, quia omnes rationes, quę ad id probandum adducuntur, ſunt ſolubiles, vt patebit de ijs, quę in primo ar. ad partem affirmatiuam probandam ſunt poſita, quibus additur vna de iuſtitia Dei retribuentis, quæ ſic formari poteſt: Deus eſt omnium bonorum remunerator, quia id exigit eius iuſtitia: ſed videmus ĩ hac vita hoĩes ſtudioſos, ac virtuti deditos maiores pęnas pati q̃ vitioſos; ergo Deus in alia vita dẽt remunerationem facere ſtudioſis. Sed hæc rõ à poſteriori minus concludit, quam illæ à priori ſumptæ à propria forma hominis, quia non apparet per rationem naturalem, quod eſt

vnus rector omnium ſecundum leges iuſtitiæ retributiuæ & punitiuæ, præſertim retributione ſpeciali, qualis eſt vita beata. Quod ſi in generali id probaretur, dici poſſet, quod retributio eſt in ipſo opere bono, ſicut pœna in opere malo; itaque operanti bene in ipſo ſuo actu eſt retributio, ſicut operanti male eſt punitio, iuxta illud Auguſtini libro primo Confeſſ. cap. primo: Iuſſiſti Domine, & ita factum eſt, vt ſibi ſit opera omnis peccati. Cum vero ſancti retributionem illam bonorum operum in vita beata futuram nituntur probare, non intendunt facere niſi perſuaſiones probabiles, ſicut Gregor. libro 14. Moral. in fine, poſitis ad hoc quibuſdam perſuaſionibus, dicit: Qui propter iſtas rationes noluerit credere, propter fidem credat. Similiter Doctrina Pauli Actorum 17 & 26. & prima Corin. 15. per exemplum de grano cadente, & per reſurrectionem Chriſti: Si Chriſtus reſurrexit, & mortui reſurgent, & per iſtam retributionem generalem, reſurrectionem eſſe futuram non eſt euidens ratione naturali, non enim ſunt illæ rationes, niſi perſuaſiones probabiles, vel tantum ex præmiſſis creditis præcedentes, vt patet diſcurrendo per ſingulas. Breuiter nec à priori per rationem principij intrinſeci in homine, nec à poſteriori per rationem alicuius operationis, vel perfectionis congruentis homini poteſt probari neceſſario reſurrectio; lumine ergo naturali hoc tanquam certum nō tenetur, niſi per fidem.

Ad argumenta in principio articuli poſita.

AD primum reſpondeo, quod deſiderium naturale proprie dictum nō eſt aliquis actus, ſed ſola inclinatio naturæ ad aliquid; & ſi ſic accipiatur deſiderium naturale, non poteſt probari ineſſe naturæ ad aliquid, niſi prius probetur poſſibilitas naturæ ad illud, quæ ratione poteſt probari in ordine ad beatam viſionem Dei, quā nobis eſſe poſſibilem ratio naturalis non oſtendit. Alio modo poteſt ſumi naturale deſiderium nimis proprie .ſ. prout eſt actus elicitus concorditer inclinationi naturali; ſed tunc non poteſt probari aliquod deſiderium elicitum eſſe naturale, niſi prius probetur quod ad idem ſit deſiderium naturale primo modo.

Sed obijcies, illud naturaliter deſideratur, quod apprehenſum ſtatim actu elicito deſideratur, quia iſta prioritas non videtur eſſe, niſi ex inclinatione naturali. Reſpondeo, qđ vt illud deſideriū elicitum ſit rectū, oportet, qđ ſequatur apprehenſionē rectam non erroneā, nam ſi apprehenſionem erroneam ſtatim omnes appetant actu elicito, nō ſequitur, illud eſſe conſonū inclinationi naturę, imo magis oppoſitum: at non eſt manifeſtū per rationē naturalem, ꝙ ratio oſtendens hoī ſem per eſſe tanquā appetibile, ſit rō non erronea, quia prius oportet oſtēdere, quod iſtud poſſet cōpetere hoī; breuiter, ergo omne mediū ex deſiderio naturali eſt inefficax ad probandam reſurrectionem futuram, quia ad efficaciā eius oportet oſtēdere vel potētiā naturalē in natura ad illud ſui ſēper eſſe, vel ꝙ apprehēſio, q̄ ſtatim ſequitur iſtud

iſtud deſiderium ſi eſt actus elicitus,ſic apprehenſio recta, & non erronea, quorũ neutrũ ratio naturalis oſtendit.

Sed cum probas, ꝙ deſideriũ hoĩs ad immortalitatem eſt naturale, quia naturaliter fugit mortem. Dico,ꝙ illa probatio æq; concluderet de quocũq; bruto,ideo nõ eſt bona,& licet melius ſit in oĩbus ſemper eſſe quã non eſſe, non tamẽ inde põt concludi,ꝙ homo ſemper ſit,quia eodem modo probari poſſet de bruto. Vnde dicit Ariſt.2.de Gene.ꝙ ſemper eſſe melius eſt oĩbus; ſed hoc,inquit, in oĩbus eſt impoſſibile,vnde in corruptibilib.eſſe non ſemper cõſeruatur,niſi per ſucceſſionem, quocirca in indiuiduis non eſt appetitus ad ſemper eſſe per Ariſtotelẽ,quia hoc eſt impoſſibile eis,& natura nõ inclinat ad impoſſibilia. Sed obiectio vr ſtare, quia fugiens vnũ oppoſitum nõ fugit niſi pp amorem alterius oppoſiti.Reſpondeo, ꝙ bene ſequitur, fugit mortem pro nunc; ergo amat vitam pro nunc, & ſic de quolibet nũc ſignato;ſed non ſequitur;ergo pro infinito. Ad illud Apoſtoli dicendum, ꝙ loquitur de nobis certificatis per fidem, qd nolumꝰ expoliari, ſed ſuperueſtiri,& illud velle eſt nolle elicitum ſecundũ naturalem inclinationẽ, ſed non eſt notũ naturali ratione, quod per iſtud nolle elicitum ſit ſecundum naturalem inclinationem.

Ad ſecundũ dico,ꝙ ſpecies hominis ſecũdum Ariſtotelem perpetuaretur non in aliquo indiuiduo,ſed per continuam indiuiduorum ſucceſſionem, quam ipſe ponit per generationem continuam fieri.

Ad tertium tranſeat maior;ad minorem dico,ꝙ beatitudo poteſt accipi, vel ſecundum generalem rõnem, & vniuerſalem, vel ſecundũ ſpecialem, illam,ſ.ſub qua à nobis per fidẽ cognoſcitur, ꝙ conſiſtat in Deo clare viſo.

Sed dicas, ꝙ Ariſtoteles dixit,beatitudinem hominis conſiſtere in ſpeculatione altiſſimarum cauſarum poſſibili homini; ergo poſuit eã in ratione ſpeciali. Reſpondeo, quod etiam hæc, nõ eſt valde vniuerſalis & multũ diſtãs à rõne ſpeciali noſtræ beatitudinis.

Dices, naturaliter appetimus beatitudinem etiam in ſpeciali, vt infra dicemus;ergo &c.Dico,quod etſi naturaliter eam appetamus, nõ tamẽ per rationem nobis eſt notus talis appetitus. Ex ijs apparet, inquit Scotus, quantæ ſint gratiæ referendæ miſericordiæ creatoris, qui nos per fidẽ certiſſimos reddit in ijs, quæ pertinent ad beatitudinem noſtram,& perpetuitatẽ ſempiternam, ad quæ ingenioſiſſimi & eruditiſſimi quaſi nihil poterant attingere,vt Auguſt.3.de Trin.c.9.in fine, vix pauci magno ingenio præditi vacantes ocio ad indagandam ſolius animæ immortalitatem potuerunt peruenire,& non ſine dubitatione: ſed ſi fides adſit, quæ eſt in eis,quibus dedit Chriſtus filios Dei fieri, nulla quæſtio & dubitatio eſt,quia ipſe ſuos credentes in hoc certiſſimos reddidit, & hæc Scotus habet.

ARTICVLVS III.

An natura poſſit eſſe cauſa actiua reſurrectionis.

Pars affirmatiua probatur,quia natura duplici via procedit; primo componendo, & tunc incipit à partibus ad totum; altera reſoluendo, & tunc progreditur à toto ad partes, ita quod in id, à quo vna via incipit, alia terminatur; ergo ſi naturam poteſt

poteſt reſoluere cōpoſitū in partes cō ponentes,poterit è conuerſo ex cōponentib. illud producere poſt reſolutionem,quia vterque terminus æque videtur ſubeſſe actioni naturæ.

Secundo,in natura eſt potentia paſſiua naturalis ad reſurrectionem: ſed omni potentiæ paſſiuæ naturali correſpondet actiua naturalis,alioquin talis potentia eſſet fruſtra;ergo in natura eſſet aliqua potentia naturalis actiua reſurrectionis.Conſequentia eſt nota,cum minori iam probata; maior oſtenditur,quia anima naturaliter inclinatur ad materiā perficiēdam, & è cōuerſo materia ad animā, vt ad perfectionem.

Tertio,corrumpatur aer in ignē,deinde ignis in aerē,& è cōuerſo; in hoc caſu ille ſecundus ignis videtur idem cum primo,quia habent eandem numero materiam, & poteſt eſſe, quod habeat idem efficiens cū primo igne: at ſecundū Ariſt.7.Metaph.c.3.ſi materia eſt eadem, & efficiens idem,effectus erit idem;ſi ergo natura poteſt eundem ignem reducere,pari ratione & eundem hominem.

Quæſtionem hanc diffuſe ſatis tractat Scotus in 4.d.43. q.9. in qua duo inquirit,vt eam diſſoluat: Primum,an natura poſſit reducere formam mixti eandem numero, Secundo, an poſſit illi mixto diſſoluto reunire animam intellectiuam. Et primum dubium duo continet: vnum, ſcilicet poteſt aliquod corruptibile idem numero redire; alterū ſi illud noſtrū in ſpeciali,ſ.homo,poſſit idem numero redire. Primo igitur inquirendum eſt,an vniuerſaliter poſſit idem numero redire;circa quod Scotus tres refert opiniones.

Prima opinio eſt Philoſophorum aliquorum aſſerentium, vt ait Auguſtinus 12. de Ciuit. cap. 13. quod poſt magnum annum,ſ.36. annorum,omnia redirent eadem numero, quia redibit eadē cauſa,redibit idem effectus, & tunc omnia corpora cæleſtia redibunt ad eundem ſitum; igitur &c.

Secunda opinio eſt totaliter contraria,aſſerens, quod impoſſibile eſt aliquid redire idem numero per agens naturale,iuxta illud Ariſto.2. de Gen. in fine: Quorum ſubſtantia perit,non reuertitur numero eadem.Et 8.Phyſ. ait,quod ſanitas non reddit eadem numero. Eadē opinio probatur etiā ex illo Philoſophi,à priuatione ad habitū regreſſus eſt impoſſibilis,quod intelligēdum eſt de priuatione ſubſequēte formam,quæ deſinat eſſe. Idem probatur, quia agens naturale non agit niſi per mutationem & motū: at motus & mutatio non poteſt idem numero redire, quia eius vnitas eſt continuatio,cui interruptio vel iteratio repugnat.

Tertia opinio eſt media, quæ aſſerit,quod etſi omnia non poſſint redire eadem numero per actionem naturę, aliqua tamen poſſunt idem numero redire. Pro deciſione quæſtionis ſit

Prima Concluſio. Prima opinio eſt improbabilis, imo cōtrà fidem, quam Auguſtinus improbat 12. de ciuit. Dei c.13. per illa verba Scripturæ Rom.6. Chriſtus reſurgens ex mortuis,iā non moritur.Et per illud:Semper cum Domino erimus;ergo non erit reditus ad iſtam vitam mortalem,vt vult illa prima opinio. Per rationē ſic probatur Concl. quia ſecūdum iſtum circulum, quem illa opinio ponit,nulla eſſet vera beatitudo, eoque anima beata reditura eſſet ad huius vitæ miſerias, quas prius habuit; & ideo dum beata eſt,

aut

aut ſe credit numquam redituram ad hanc vitam, & ſic falſa eſt opinio; aut credit ſe redituram, & tunc timet amittere beatam vitam, & conſequenter non eſt beata. Præterea ratio, cui innititur hęc opinio, eſt diminuta, quia nō tātum à cauſa efficiente pendet identitas effectus, ſed etiam à materia: at materia etiam redeuntibus cauſis efficientibus ad eundem ſitum poteſt eſſe alia, vel alium ſitum habēs in cōparatione ad cælum, quia per actionē liberi arbitrij poſſunt corpora impediri, ne ſint in illo ſitu, in quo prius erāt; poteſt etiam per eandem actionem liberam aliquod corpus eſſe diuiſum, & ita materia diſperſa.

Secunda Concl. Opinio ſecunda, quæ negat vniuerſaliter aliquid idem numero redire, non probat illud ſufficienter, vnde ad rationes, quib. nititur, per ordinē reſpōdeo. Ad primū dico, quod Ariſto. non dicit ibi, quod eſt impoſſibilis reditus ille, ſed quod de facto nō redibit idem in oībus. Ad illud 8. Phyſ. dico, quod non habetur ibi expreſſe, ꝙ ſanitas non ſit eadē, ſeu non redeat eadem numero, imo argumentum pōt trahi ad oppoſitū, quia ſi ſanitas cōtinuata per diem manet eadem, quare nō eodē modo illa, quæ fuit mane & interrupta in meridie, & reddita in veſperi, erit eadem numero? vnde nō habetur ibi expreſſe negatiua, quę allegatur. Ad illud de prædicamentis dico, quod intelligitur de reditione immediate, ſecundum quam eſt poſſibile etiam per naturam redire eandē numero priuationem, ſicut in eamdē numero formam, id aūt mediate, & poſt multas tranſmutationes non eſt impoſſibile, neque illud negauit Ariſtoteles. Ad rationem dico, ꝙ etſi motus & mutatio non poſſint idem numero redire, poteſt tamen redire eadem forma per motum vel mutationem habitam, quia Deus reſuſcitans non reducit eādem numero mutationem, quia reſuſcitatio non erit eadem mutatio cum generatione, & tamen eadem forma numero reducetur. Vnde fallacia conſequentis eſt, ex diſtinctione mutationum inferre diſtinctionem terminorum.

Tertia Concl. Suppoſita tanquam probabili opinione tertia, abſolute poſſibile eſt naturę reducere corpus mixtum idem numero. Probatur, quia ſi illa tertia opinio eſt vera, quandocūq; materia tota eadem approximatur eidem igni ſine impedimentis, poteſt idem reduci, nec tantum eidem agēti ſecundum ſpeciē, ſed ſecūdū numerū, quia identitas ſecundum ſpeciē in agēte ęquiualet identitati numerali: nam ſi in illo inſtāti hic ignis generat ignē hunc, ſi in eodē inſtanti ille alius ignis approximatus eſſet eidem ligno, generaret eundem ignem: ſed poſſibile eſt totam materiā, ex qua formabatur corpus iſtud in generatione naturaliter eſſe iterū ſub forma ſeminis & menſtrui in alia matrice; ergo tunc in alia matrice formaretur idem corpus mixtum.

Quarta Conclu. Quamuis poſſibile ſit naturæ reducere idē numero non tamen eodē modo quid reducetur in reſurrectione. Probatur, quia tota natura alligata eſt cuidā ordini formarū in trāſmutatione, ita ꝙ tota natura nō poſſet immediate poſt actū reducere vermem, ſolus.n. Deus in agendo non limitatur ad illū ordinē, & maxime ille ordo eſt neceſſarius reſpectu agētis naturalis, q̄ procedit ab īperfecto ad pfectū: at mixtū illud corpus, ſ. humanū, eſt perfectū inter corruptibilia, &

ideo ad ipſum deſideratur magnus ordo in formis præuijs ſecundum ordinem naturalem, vt pote ſeminis, ſanguinis, carnis &c. hinc vero huiuſmodi formæ præcedunt illam corporis formationem per cunctas tres mutationes tempore ſibi ſuccedentes; in reſurrectione vero ſubito reparabitur de carnibus, vel alijs, in quæ fuit prius reſolutum; ergo tota natura creata nõ poterit reparare illud corpus eo modo, quo nunc reparabitur ita ſubito.

Quinta Concluſio. Reparato corpore humano, à quocumque fiat illa reparatio, non poteſt à ſua natura reuniri illi anima rationalis, nec à ſe ipſa tanquam à cauſa efficiente illius vnionis. Probatur vtrumque, quia cauſa æquiuoca eſt ſimpliciter nobilior ſuo effectu, ex Auguſtino lib. 83. Quęſtion. quęſt. 2. & ex Auicen. 7. Metap. cap. 3. ſed homo eſt perfectior ſimpliciter anima ſua, ſicut totum parte & quæcumque ſubſtãtia corporea; ergo nec anima, nec alia ſubſtantia corporea alia ab homine poteſt eſſe cauſa effectiua hominis. Præterea ex 2. Phyſ. forma & cauſa efficiens non coincidunt in idem numero; ergo anima, quæ eſt cauſa formalis hominis, non eſt cauſa effectiua eiuſdem. Tertio nõ minus naturalis fuit prima vnio facta in generatione, quam illa, quæ fit in reſurrectione: ſed anima non ponitur cauſa actiua illius vnionis, ſed ſolus Deus creans & infundens; ergo ſolus Deus poteſt eſſe cauſa vnionis animæ cum corpore, & non anima. Concedit ergo, quod ſicut prima productio hominis ſoli virtuti diuinę actiuæ ſubeſt, ſic ſoli eidem ſubeſt productio ſecunda, quæ conſiſtit in animatione corporis organici prius mortui, quæ eſt vera reſurrectio.

Sed dices, quod forma organica eſt diſpoſitio neceſſitãs ad animam rationalem; ergo ſi natura poteſt ad formã organicam, poterit illi reunire formã rationalem. Reſpõdeo, quod in ſuſceptiuo quocumq; modo diſpoſito nõ eſt diſpoſitio neceſſitans ad animas rationales, quia cum qualibet tali diſpoſitione ſtat potentia contradictionis, quæ neceſſitati repugnat; vnde illud verbum vſitatum, quod eſt diſpoſitio neceſſitans ad formam, debet ſic intelligi, quod diſpoſitio non ſit ratio neceſſitans, ſed quod ipſa poſita, eius ens neceſſario includit formam, ſi eſt naturale, & hoc neceſſario ſimpliciter, vel ſecundum quid: vt quando agens eſt volũtarium, & diſpoſuit ſic agere, & hoc vltimo modo forma corporeitatis eſt diſpoſitio neceſſitans ad animã, non quod ex iſta, vel virtute eius, ſequatur animatio, ſed quia ipſa potẽtia agens neceſſitate conditionata, ſiue diſpoſitionis, inducit formam, ad quam eſt.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum, conceſſo antecedente negatur conſequentia, non enim valet, poteſt natura in proceſſum reſolutiuum; ergo in proceſſum compoſitiuum, quod fuit non componendo totum: eſt inſtantia clara, poſſum enim diuidere ſolidum, non tamen partes diuiſas in vnã continuare.

Ad ſecundum, quod non eſt aliqua potentia paſſiua creata, cui non reſpondeat potentia actiua in natura, ne ponatur ipſa paſſiua eſſe fruſtra, ſed tamen illa potentia actiua correſpondens potentiæ paſſiuæ aliter ponitur a Philoſophis, aliter à

Theologis: Philoſophi enim dicerent, illam potentiam paſſiuam paſſiuę naturali correſpondentem, eſſe naturalē naturaliter agentē in viuentibus; ergo omni potentiæ actiuæ naturali correſpondet alia actiua, quæ poſſit eam ad actū reducere: ſed non oportet ꝙ ille ſit naturalis ſtricte ēt vt eſt agens per modum naturæ, ſed naturalis, i. phyſice agens, vel libere, qualis eſt Deus, reſpectu omnium aliarum a ſe.

Ad tertium dico, ꝙ eſt pro tertia ſententia, quam probabilē eſſe diximus.

ARTICVLVS IV.

An reſurrectio ſit naturalis.

PArs affirmatiua probatur, quia ſecundum Damaſc. lib. 3. c. 14. quod commune eſt omnib. in eadē ſpecie, naturale eſt: ſed reſurrectio eſt communis omnibus; ergo &c.

Secundò, illa mutatio eſt naturalis, quæ terminatur ad formā naturaliter perficientē ipſum mutabile: ſed reſurrectio terminatur ad aīam naturaliter perficientē corpus; ergo eſt naturalis. Conſequentia eſt nota, cū minori; Maior ꝓbatur, quia ſicut motus ille eſt naturalis, q̄a terminatur ad quietem naturalem, ita illa mutatio erit naturalis, quę eſt ad formā naturaliter perficientem ipſam mutationis ſubiectum.

Tertio, q̄d eſt in appetitu nāæ, naturale eſt, q̄a natura non fundauit appetitū fruſtra: ſed aīa naturaliter appetit reuniri corpori, ſm̄ Auguſtinū ſup Gen. lib. 12. c. 35. ait. n. ibi, ꝙ aīa pp affectū ad corpus retardatur, ne tota in intenſione feratur in ſummū cælū; ergo reſurrectio ſeu reunitio aīæ ad corpus erit nālis. Sed dices, hunc appetitū eſſe tm̄ ex parte aīæ. Sed contra, q̄a corpus humanum ex coniunctione ſui cū aīa eſt nāle; ergo & illa ordinatio: ſed illud, ad q̄d res nāliter ordinatur; habet naturalem appetitum, vt ignis ad eſſe ſurſum; igitur etiam ex parte corporis eſt appetitus ad reſurrectionem.

Quæſtionē iſtā tractant Doctores in 4. d. 43. & ibidē Scotus, q. 4. Ad cuius intelligentiā notandū ex Scoto ibidē, ꝙ ex Ariſt. 1. Top. q̄d opponitur diuerſis æquiuoce dr̄; vnde cū nāle opponatur ſupernāli, libero, ac violento, neceſſariū eſt quid ęquiuocū, et p conſequens diſtinguendū priusquā de eo agatur. Naturale ergo ſumitur duobus modis: primo ex parte principij actiui; ſecundo ex parte paſſiui. Si ex parte principij actiui ſumatur, tūc opponitur ei agens liberū & ſupernaturale; vnde agens nāle dr̄, quod neceſsitate nāli agit determinatū ad actionē ex ꝓpria natura, ſicut ignis ad comburendū: agēs vero liberū eſt: quod ſe ipsū determinat ad agendū. Vt vero opponitur agenti ſupernaturali: ſic deſcribitur: agens nāle eſt, quod habet nālem ordinē actiui ad paſsū; ſupernaturale vero, ꝙ excedit oēm ordinē naturalē; primo mō quodlibet agens creatū eſt nāle; ſecundo mō ſolū agens increatum dr̄ ſupernaturale. Ex parte vero paſſi nāle opponitur violento, prout naturaliter dr̄ moueri vel pati, quia patitur ſm̄ propriā inclinationē paſſi, vt q̄n ignis mouetur ſurſum, & terra deorsū, vel aqua a calore ad frigiditatē; violenter vero q̄n mouetur vel patitur contra naturalē inclinationem vt ſi ignis mouetur deorſum, & terra ſurſum, & aqua a frigiditate ad calorem; naturale ergo ex parte paſſi illud proprie dr̄, quod eſt ſm̄ propriam eius inclinationē naturale. Ex hoc ſequitur ꝙ naturale & violentum ex parte paſſi non ſunt oppoſita contraria immediata, imo eſt in ea mediū, quando. ſ. paſſum neutro modo inclinatur ad illud, quod recipit,

ſiue

ſiue ſuperficies ad albedinem et nigredinem, vel ad medium colorē, ad hoc vero nullam habet inclinationē, nec ad aliquid eorum, ſed naturaliter ſe habet. Sequitur etiam, quod in primo paſſo, ſcilicet materia prima, non poteſt eſſe violentia, quia non inclinatur contra aliquid, cuius eſt receptiuum, hæc autem diſtinctio naturalis & violenti, ac neutralis, accipitur in paſso, pro vt comparatur ad agens, a quo formam recipit; dicitur naturaliter moueri, quia mouet ab agente naturaliter ſibi correſpondente; ſupernaturaliter vero moueri dicitur, quādo ab agente ſupra totū ordinem naturalis agentis mouetur, licet forma, quam imprimit, ſit naturalis. Naturale ergo ex parte principij actiui diſtinguitur contra liberum, & ſupranaturale, ex parte vero paſsi diſtinguitur contra violētum & neutrum. Ex ijs collige, quod potentia paſsi ad formam vel eſt naturalis, ſi ſit ſecundum propriam eius inclinationem, vel violenta, ſi forma ſit cōtra eius inclinationem, vel neutra, ſi neque ad eam, neque ad oppoſitam inclinetur. Sequitur etiam, quod violentum præciſe dicitur ex parte paſsi ad formam, non vero ex parte principij actiui.

Sed contra, quia ſecundum Philoſophum 3. Ethic. violentum eſt, cuius principium eſt extra, paſſo non conferente vim; ergo in diffinitione violenti ponitur principium actiuum. Reſpondeo, quod illud dicitur per ſe cauſa, quo poſito circumſcripto vel variato quocumq; aliorū ſequitur effectus: at licet forma, contra quam inclinatur paſſum, non inducatur niſi per agens per ſe violentans paſſo, tamen per ſe ratio violenti eſt ex habitudine paſsi ad formam, quia paſſo & forma manentibus in ſua ratione, puta quod forma ſit receptibilis, tamen contra inclinationem paſsi quomodocunque varietur agens paſſum violenter recipit, quod patet, quod non tantum in induci, ſed etiam in permanere dicitur, quod aliqua forma violēter permanet in paſſo, cum iam actio agentis receſſit: et ſimiliter dicitur aliqua forma naturaliter permanere tranſacta agentis actione; eſt ergo ibi violentia & naturalitas præciſe per cōparationem formæ ad paſſum, nulla habita conſideratione ad agens: ergo ratio violentiæ vel naturalitas oppoſiti non ſumitur per comparationem ad agens. Concedo ergo, quod in deſcriptione violenti ponitur agens tanquam quid extrinſecum, ſed non tanquam complens naturam ſeu rationem violenti, ſed tātummodo completur per illud, paſſo non conferente vim. Conſimiliter licet paſſum recipiat aliquam formam aliquo modo ſupernaturalem, & in hoc poſſet ſupernaturalitas dicere modum habitudinis paſſi ad formam, tamen nunquam dicitur ſupernaturale, niſi quia recipit eam a tali agente, ſ. ſupernaturali, cuius probatio eſt, quia ſi paſſum reciperet formam ſui naturaliter perfectiuam, ab agente ſupernaturali ad eam ſupernaturaliter reciperet, non quidem propter habitudinem ad formam, quia ſic naturaliter recipit, ſed propter habitudinem ad agens, a quo recipit.

Secundo obſerua ex Seraphico Doctore art. 1. q. 5. quod in reſurrectione tria conſiderantur. Primum eſt corporis ex pulueribus reformatio. Secundū ipſi corpori reformato animæ vnio. Tertiū vnitorum inſeparabilis colligatio, per quam totum redditur incorruptibile. Primum, inquit, eſt contra ſolitum

tum naturæ curſum, quę poteſt perfecta deſtruere, non deſtructa reparare. Secundum eſt ſecundum naturam, i. ſecundum inclinationem naturalem tam corporis quam animæ, quia & anima inclinatur ad corpus debite organizatum, & corpus ad animam. Tertium eſt ſupra naturam, ſcilicet quod ex corruptibili fiat corruptibile.

Tertio obſerua ex Scoto vbi ſupra, ꝙ reſurrectio ſignificat paſſionem, cui correſpondet pro actione reſuſcitatio. In hac vero queſtione cum quęrimus, an reſurrectio ſit naturalis, non accipitur naturalitas, niſi prout pertinet ad paſſionem; in quæſtione vero, an reſuſcitatio ſit naturalis, accipitur naturalitas, vt pertinet ad actionem et cauſam actiuam. His poſitis, ſit

Prima concluſio. Si reſurrectio in hac quæſtione accipitur vt paſſionem ſignificat, ſeu ex parte principij paſſiui, erit naturalis, prout naturale opponitur violento; tum quia paſſum inclinatur naturaliter ad formam, quam recipit; tum quia forma recepta etiam naturalem habet ad ipſum paſſum inclinationem.

Secunda concluſio. Si in quæſtione ſermo ſit de reſurrectione actiua, ſeu ex parte principij actiui, reſurrectio non erit naturalis, prout naturale opponitur ſupernaturali, ſed erit ſupernaturalis, quia paſſum in reſurrectione non recipit formam ab agente, naturalem ordinem habente ad iſtud agendum, ſed ab agente ſupra totum ordinem naturalem agēdi in paſſum.

Ad argumenta in principio articuli poſita.

AD primum dico, quod aut Damaſc. eſt intelligendus de eo, quod eſt commune omnibus in ſpecie a principio intrinſeco, vel a cauſa naturali, quæ hic non habet locum.

Ad ſecundum dico, ſolum probare reſurrectionem eſſe naturalem, vt naturale opponitur violento; quod vero tangit de mutatione, eſt ibi dubium, an reſurrectio ſit mutatio, de quo dicetur in ſequenti articulo.

Ad tertium dico, quod concludit idem quod ſecundum, ſcilicet reſurrectionem eſſe naturalem, vt naturale opponitur violento, quod iam conceſſimus.

ARTICVLVS V.

An reſurrectio generalis ſit futura in inſtanti.

PArs negatiua probatur primo, q̃a in reſurrectione hominis aliquod corpus debet corrumpi, vt diſponatur materia ad receptionem animæ; ergo reſurrectio non erit in inſtanti. Probatur conſequentia, quia tūc corpus corrumpendum & reſuſcitatum eſſet ſimul, vel duo inſtantia ad minus eſſent immediata, quorum vtrunque eſt falſum.

Secundo, Auguſtinus 2. de ciuitate Dei c. 20. ait, ineffabili velocitate antiquiſſimorum cadauerum puluerem in membra ſine fine victura eſſe reducendum: ſed velox & tardum ſecundum Ariſtotelem 4. Phyſic. tempore determinantur; ergo non erit reſurrectio in inſtanti.

Tertio, Apoſtolus 1. ad Theſſal. 4. ait: Mortui, qui in Chriſto ſunt, reſurgent primi, deinde nos, qui viuimus &c. Ergo illi, qui inuenientur mortui in aduentu Chriſti, primo reſurgent, deinde illi rapti ei obuiam morientur, & po-

& poſtea reſurgent; ergo non ſimul erit reſurrectio iſtorum & illorum; ergo non erit reſurrectio in inſtanti.

Quæſtionem iſtam tractant Doctores in 4.d.43.& Scotus ibidem q 5. in qua magna eſt controuerſia inter Auguſtinum & Hieronymum. Auguſtinus enim.20.de Ciuit.cap.20.ait,omnes morituros, etiam illos, qui in aduentu Chriſti viui reperientur, cum enim rapientur obuiam Chriſto in aera, morientur, & ſtatim reſurgent, ait enim ſic: Cur autem nobis incredibile videatur, illam multitudinem corporum in aere quodammodo ſeuocari, atque ibi protinus immobiliter & incorruptibiliter reuiuiſcere,cum credamus in ictu oculi reſurrectionem, & in membra ſine fine victura tanta velocitate rediturum antiquiſſimorum cadauerum puluerem? ſed vellem de hoc protinus audire Doctores; ſi ergo ſanctos, qui reperientur Chriſto veniente viuentes,eique obuiam rapientur, crediderimus in eodem raptu de mortalibus corporibus exituros, & ad eadem etiam mox immortalia etiam redituros, nullas in verbis Apoſtoli patiremur anguſtias, generaliter accipiendo illud,quod dictum eſt (omnes ſcilicet reſurgemus) ſcilicet tam boni quam mali,(ſed non omnes immutabimur) ſcilicet in ſolemnitatem reſurrectionis; fatetur ergo Auguſtinus omnes morituros, bonos ſcilicet & malos, etiam ſanctos,qui in aduentu Domini viui reperientur,& in aera ſubleuabuntur obuiam Chriſto. Sanctus vero Hieronymus ſcribens ad Marcellum ait, quoſdam in fine ſæculi adueniente Chriſto non eſſe morituros, ſed viuos repertos in immutabilitate mutandos repente: vnde Hieronymus verba illa Apoſtoli (omnes reſurgemus) vel ſicut alij Codices habent (omnes dormiemus) non ita accipi vult, vt Auguſtinus; Vel vt rectius dicam, nõ ita legit in illo loco, ſed hoc modo (non oẽs dormiemus) Codices enim Græci non omnes hic conſentiunt, alij enim habent (omnes dormiemus) affirmatiue, alij vero negatiue, omnes quidem non dormiemus, omnes autem immutabimur; ſic legũt etiam omnes &c. Theophilactus, & multi alij Græci. Si cum Auguſtino teneamus, quid dicemus ad illa verba Geneſis: Terra es, & in terram ibis? qua ratione verificabuntur de ijs, qui reperti viuentes in aduentu Chriſti ſubito morientur in aere, & reſurgent? videtur enim quod non conuertentur in terram. Reſpondet Auguſtinus ibidem, ſic interpretans illa verba: In terram quippe ibis eſt, in hoc, amiſſa vita,quod eras antequam ſumeres vitam, id eſt, in hoc eris exanimis, ſicut eras. Et paucis interpoſitis ſic ait: Si ergo ibunt in terram, quia ex viuis hominibus terra erunt, quemadmodum it in cinerem,qui fit cinis,it in vetuſtatem, qui fit vetus, it in teſtam, qui ex luto fit teſta &c.

Pro intelligentia huius quæſtionis obſerua primo, quod vt ait Damaſc. reſurrectio eſt iterata ſurrectio eius, quod vixit,per mortem autem cecidit totus homo per ſeparationem animæ intellectiuæ a corpore; cum vero in homine ſit corpus mixtum organicũ, & materia & forma corporeitatis, cõſequenter etiam ſecundario cadit illud corpus per corruptionem vel reſolutionem in aliud, ſeu alia, eſt enim ordo corruptionis contrarius ordini generationis, ordo namque generationis a partibus ad totum tendit, ordo vero reſolutionis & corruptionis

a toto

a toto incipit ad partes progrediens.

Secũdo nota, quod reparatio hominis generationi aſſimilatur, ſicut enim generatio a partibus ad totũ procedit, ſimiliter & reparatio ſeu reſurrectio; quocirca prius ordine ſaltem naturæ debet corpus hominis reparari quam anima reuniatur illi: at corporis reparationem præcedit collectio partium materiæ, quæ diſperſæ erant per reſolutionem corporis in diuerſa, quare collectio vel fiet ſtatim & ſubito, vel cum mora. Primo ergo in hac quæſtione oportet videre de iſto præambulo ad reſurrectionem, quæ eſt collectio partium corporis, an fiat in inſtanti, an cum mora. Secundo, de inductione formæ corporis in materiam. Tertio, de vnione animæ intellectiuæ ad corpus. His poſitis, ſit

Prima concluſio. Collectio partiũ materiæ corporum reſuſcitandorum fiet per Angelorum miniſterium, & ideo in tempore. Prima pars probatur ex illo dicto Saluatoris Matth. 24. Mittet filius hominis Angelos ſuos cum tuba, & voce magna, & congregabit electos a ſummis cælorum vſq; ad terminos eorum; quod eſt dictum, quocunque diſperſæ fuerint materiæ partiũ corporis, ſiue in ignem, ſiue in aerem, ſiue in terram; a ſummis cælorum vſque ad terminos eorum, ſiue in quodcunq, corpus medium aquæ cum aere, vel imperfecte mixtum, a quatuor ventis omnes partes materiæ colligẽtur & reunientur. Secunda pars, quæ videtur eſſe conſequens ex priori, probatur, quia vt in ſecunda parte diximus, Angelus non poteſt mouere corpus in inſtanti.

Secunda cõcluſio. Formatio corporis organici fiet in inſtãti, quia fiet virtute diuina, quia Angelus non poterit illam formam ſubſtantialem inducere in materiã, virtute vero diuina hoc poſſet ſucceſſiue agere, & ſucceſiue inducere formam, ſicut virtus creata & forma ſubſtantialis poſſet ſucceſſiue induci, vt aliqui volunt; tamen magis congruit, q̃ illa virtus formam inducibilem in inſtanti, in inſtanti inducat, quia nunquam eſt ſucceſſio, niſi propter defectum virtutis actiuæ, omnis enim cauſa, 4. Phyſ. c. de vacuo, mobilis ad motorem, & mobilis ad mediũ, & medij ad motorem, tandem reducuntur ad imperfectionem agentis, propter quam imperfectionem põt mobile ſibi reſiſtere non abſolute, ſed vt reſpicit terminos & medium, per quod tranſit a termino in terminum: at virtus diuina nullam habet imperfectionem, & forma eſt inducibilis in inſtanti, quia poteſt in inſtanti perficere; ergo illa formatio corporis erit in inſtanti. Sed ex hoc videtur ſequi, q̃ motus localis erit in inſtanti, quia corpus illud formatum erit denſius vel rarius pulueribus, vel iis, ex quibus formatur, vt quocunq; modo fiet, occupabit maiorem vel minorem locum quã illud, ex quo generabatur, ſicque erit motus localis in inſtanti, non tantum ipſius corporis, ſed etiam aeris circunſtantis. Scotus vbi ſupra concedit huius argumenti conſequentiam, ſi motus localis generaliter accipiatur, etiã pro acquiſitione maioris vel minoris loci, ſicque quotieſcunq; generatum ſuccedit corrupto, occupans maiorem vel minorem locum quam corruptum, dicitur aliqualiter mutari localiter, & ibi eſt aliqua localis mutatio large loquendo, & in inſtanti, & non ſolum eſt loci mutatio corporis geniti, ſed ẽt aeris circũſtantis, nã ſi corpus

geni-

genitum eſt maius corrupto ſtatim aer pellitur circumſtans cedens corpori, & hoc effectiue immediate a virtute diuina corpus producente, quia illa immediate ponit corpus maius, vbi fuit minus, & id, quod effectiue mouet localiter vnum corpus, effectiue expellit aliud non vero corpus motum id facit effectiue, ſicut nec calor in ligno expellit effectiue frigus a ligno, ſed ipſum calidum, quod effectiue cauſat calorem in ligno formaliter per formalem repugnãtiam cum frigore. Si vero corpus genitum eſt minus corpore corrupto, eſt maior difficultas, quia videtur negandum, quod totus aer circumſtans corpus corruptum moueatur, vt attingat latera corporis minoris geniti, & ſuppleat vacuum, quod per naturã fieri poteſt, non poteſt in inſtanti, vel manebit vacuum ibi. Reſpondet Scotus, quod vel Deus immediate mouebit aerem illũ circumſtantem, vt contingat minoris corporis ſuperficiem, vel poteſt non mouere, quia hoc nõ eſt neceſſarium, vt corpus ibi ſit, poteſt enim Deus naturam dimittere, quæ cum non poſſet aerem circumſtantem mouere in inſtanti, vt applicetur lateribus illius corporis minoris, erit ibi vacuum ad tempus, quouſq; ſcilicet natura poſſit aerem circumſtantem contiguare corpori illi. Ex quo ſequitur, non includere contradictionem, quod Deus produceret corpus in inſtanti minus corrupto, nec mouente in inſtanti aerem circumſtantem ad latera eius ſit vacuum in natura ad tempus, admittendo naturam agere ſecundum propriũ agendi modum; vnde concludit Scotus, quod vacuum eſſe in vniuerſo nõ includit contradictionem, immo inquit, quod ſi natura faceret in inſtanti minus corpus ex maiore, videtur poſſe concludi vacuum eſſe ad tempus ſine diuino miraculo, tunc enim genitum eſſet in minori loco eo, in quo erat corruptum, & cum aer circũſtans in illo inſtanti nõ poſſet per naturam moueri ad replendum illud vacuum vſque ad latera corporis geniti, neceſſario ſequeretur, dari nunc vacuum illo medio tempore inter inſtans generationis geniti, & poteſt non eſſe motus aeris circumſtantis moti vſque ad latera eius.

Tertia concluſio. Animatio corporis humani in reſurrectione non eſt tantum in inſtanti, quia a Deo ſolo immediate fiat, cuius virtute actiue nihil reſiſtit, ſed etiam quia neceſſe eſt eam fieri in inſtanti. Probatur, quia non poteſt eſſe ſucceſſio in receptione formæ, niſi propter partes formæ inducendæ, vel propter partes corporis, quarum vna primo recipit formam quam altera, quarum neutra poteſt primo in animatione, quod ſic oſtendo; non primum, quia anima intellectiua in vnico gradu, in quo creatur, reunitur, eſt autem gradus eius indiuiſibilis; ergo &c. nec quod vna pars corporis ſit alia perfectior poteſt eſſe cauſa & ratio vnionis ſucceſſiuæ. Nec ſecundum dari poteſt, ſaltem de primo animabili, cuius nihil animari poteſt, niſi totum ſimul animetur, licet forte de multis partibus corporis, quæ non ſunt neceſſariæ ſimpliciter ad animationem, vt ſunt pedes, manus, & cæteræ partes, vna poſſit prius animari quam altera; ſed in concluſione loquimur de prima animatione, cui correſpondet primum animabile, quod totum ſimul cum ſuis partibus ad animationem neceſſarijs animatur.

Quarta concluſio. In eodem inſtanti.

ſtanti, in quo corpus formatur, animatur. Ratio eſt, quia forma corporis organici eſt diſpoſitio neceſſitans ad animam, licet non abſolute & ex natura rei, ſed ex diſpoſitione Dei agentis; quocirca forma iſta corporis inducitur a Deo, forma quæ eſt anima.

Si vero quęras, an eadem mutatione inducatur forma corporis, & ipſa anima? Reſpondetur quod non, quia inductio formæ corporis eſt per mutationem realem, materia enim prius exiſtens ſub priuatione formæ corporis vere mutatur ad formam corporis, at inductio animæ in corpus non eſt cum mutatione ad ipſam, vel ad animationem, vel ad aliquem alium terminum, quia in eodem inſtāti, in quo formatur corpus, animatur; ſicque nō prius tempore fuit ſub forma corporis quam ſub forma animæ: quodcirca illud corpus ſeparatum in nullo inſtanti habuit priuationem animæ, qua tranſeat ad animam, nec ſimul eā habuit cum anima, quia implicat, tunc enim forma & priuatio eſſet ſimul, neque prius habebit eam quam formam, quia nō prius tempore erat corpus quam anima illi ineſſet: at nunquam eſt mutatio, niſi quando ſuſceptiuum termini ad quem alicuius inductionis duratione præcedit ipſum terminum ad quem; quia ergo forma corporis organici, quæ eſt immediata diſpoſitio ad introductionem animæ, ſeu animationem, non interuenit mutatio, quæ neceſſario requirat ſubſtantiam prius tempore eſſe ſub termino a quo, quam ad quem.

Sed contra, ſi ibi non eſt mutatio; ergo nec animatio, actio, nec animati paſſio, quia ſicut actio non eſt ſine paſſione, ita nec paſſio ſine mutatione: ſed eſt impoſſibile ibi non eſſe actionem, & animati paſſionem; ergo eſt impoſſibile non eſſe ibi mutationem. Ad argumentum reſpondeo negādo conſequentiam, quia actio & paſſio abſque mutatione eſſe poſſunt, paſſio enim dicit reſpectum extrinſecus aduenientem, qui non neceſſario ſequitur extrema poſita in eſſe, quique poteſt eſſe etiamſi paſſio numquam pręcedat duratione formam quam recipit, quia quātumcumq; ſecū ſimul habeat formam, poteſt eam recipere ab alio, & tunc in introductione formæ coęuæ ipſi paſſo poteſt eſſe paſſio ſine mutatione. Exemplo ex Auguſtino deſumpto 3. Confeſ. probari res poteſt, nam vt ibi ait, quodammodo prioritatis creatur materia priuſquam forma, in illo priori materia non habet reſpectum ad Deum, niſi producti ad producens, qui eſt reſpectus intrinſecus adueniens, & neceſſario conſequitur naturam fundamenti; in ſecundo inſtanti naturę recipit formam a Deo, & tunc dicit ad Deum reſpectum non producti ad producentem Deum, ſed eſt eius vt informati & recipientis ad Deum imprimentem formam, qui reſpectus dicitur paſſio, & aduenit ita materiæ, vt abſque ea poſſet a Deo conſeruari perpetuo; forma ergo illa ſimul duratione concreata eſt materiæ, ſed poſterius natura inducitur, ſeu imprimitur in materia paſſione de genere paſſionis, ſed ſine mutatione, quia numquam materia a priuatione illius tranſit ad formam, nec aliter & aliter ſecundum eſſe ſe habuit, quia aliter & aliter pręponitur materia ſubiecti aliter & aliter ſe habentis, quod ſine duratione accidere nequit, ita quod prius tēpore ſteterit ſubiectum ſub termino a quo, quam ſub termino ad quem.

Quinta

Quinta cõcluſio. Reſurrectio oĩum non erit in eodem inſtanti. Probatur ex Auguſtino 2. de ciuit. Dei c.20. vbi ex profeſſo determinat, quod reſurrectio eorum, qui in aduentu Domini inuenientur mortui, præcedet duratione reſurrectionem illorum, qui inuenientur viui, quia ſecundum verba Apoſtoli, illi viui prius rapientur obuiã Chriſto in aera, & ibi vt probabile eſt ſecundum Auguſtinum morientur, & ſubito poſtea reſurgent, & ita eorum reſurrectio ſequetur reſurrectionem illorum, qui erant mortui. Vnde Auguſtinus ibidem dicit: Si ſanctos, qui reperientur Chriſto veniente viuentes, eique obuiam rapientur, crediderimus in eodem raptu de mortalibus corporibus exituros, & ad eadem mox immortalia redituros, nullas in iis verbis Apoſtoli patiemur difficultates; & hoc videntur dicere verba Apoſtoli: Mortui qui in Chriſto ſunt reſurgent primi, deinde nos &c. Ex iam dictis ſequitur, quod reſurrectio, quoad formationem cuiuſcunque corporis, & animationem eius, ac reſurrectionem erit in inſtanti; cæterum inter eos, qui reperientur mortui in aduentu Domini, & viui, erit ordo, quod illi prius duratione reſurgent quam iſti.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum neganda eſt conſequentia; ad probationem dico, quod primum non eſſe corporis corrupti eſt primum eſſe corporis geniti; ſicque non infertur ſimul eſſe corruptum & genitum, quia illud inſtans, in quo eſt genitum, non eſt inſtans, in quo ſit eſſe corrupti, ſed potius eſt inſtans, in quo corruptum iam non eſt.

Ad ſecundum dico, quod dictum Auguſtini poteſt referri ad collectionem puluerũ, non ad alia duo ſequentia, quæ ſunt corporis formatio, & animatio.

Ad tertium patet ex dictis in fine concluſionis vltimæ.

ARTICVLVS VI.

An in quolibet homine reſurgat totum, quod fuit de veritate humanæ naturæ in eo.

PArs negatiua probatur; quia non ita reparabitur homo, vt ad eaſdẽ corporis partes redeat, vt Auguſtinus ait in Enchir. c. 86. alioquin ſi capillus redit, quem tam crebra tonſura dempſit, immoderata erit deformitas in eis, & vnguibus, quæ ſecta ſunt; ergo non redibit totum, quod fuit de veritate naturæ, cum partes iſtæ de eius ſint veritate.

Secundo, quod fuit de veritate carnis in vno, poteſt eſſe nutrimentum alteri, & conſequenter conuerti in veritatem naturæ alterius, ſicque ſucceſſiue eſſe de veritate naturę in duobus; ergo in altero non reſurget quidquid in ipſo fuit de veritate naturæ, aut idẽ numero reſurget in duobus, quod implicat.

Tertio, Geneſ. 2. dicitur, quod tulit Deus vnam de coſtis Adæ, & ædificauit eam in mulierem; ergo vel Eua nõ reſurget, vel Adam non reſurget cum toto illo, quod fuit de veritate naturæ eius, quia non reſurget cum coſta illa.

Quæſtionem iſtam tractant Doct. in 4. diſt. 44. & Scotus in terminis ibidem.

dem, quæſt. 1. Pro cuius intelligentia ſciendum, quod homo componitur ex anima & corpore, cum vero anima ſemper maneat eadem, nulli dubium eſſe poteſt, quod eadem redeat in reſurrectione hominis; de corpore vero organico eſt difficultas, quo modo idem redeat, componitur enim ex multis partibus organicis, quarum diſtinctio requiritur propter multitudinem operationum, quarum anima eſt principium per ſui perfectionem, quæ quomodo eædem redire poſſint non facile conſtat, cum enim iſtæ partes organicæ ſint heterogeneæ, videre oportet, quomodo in reſurrectione iſtæ partes homogeneæ, verbi gratia, caro & ſanguis identitatem habeant: quocirca primo videndum eſt in hac quæſtione, quomodo pars homogenea, puta caro, in continua nutritione eadem maneat, vel non eadem. Secundo, quomodo redeat eadem in corpore immortali, quæ prius fuit in corpore mortali; hoc enim cognito facilius intelligemus quomodo redire poſſit, vel redeat id, quod eſt de veritate naturæ humanæ.

De modo nutritionis eſt vna opinio quæ aſſerit, nihil de nutrimento tranſire in veritatem naturæ humanæ, ſed ſolum id eſſe de veritate naturæ humanæ, quod a parentibus contrahitur, quod multiplicatur vt augmentatio fiat. Hoc confirmat hæc opinio exemplo de multiplicatione panum Euangelicorum: quod vero ex nutrimento generatur (ait hæc opinio adhæret calori naturali quaſi fomentum, ne extinguatur, ſicut oleum adhæret lychno; & ita nutrimentum eſt neceſſarium, licet in veritatem naturæ humanæ non conuertatur. Sed hæc ſententia ſtare non poteſt, primo quia non minus perfecta eſt vegetatiua in homine quam in bruto; igitur non minus poteſt in propriam operationem, quæ eſt nutrire, eo modo quo nutrire eſt conuertere ſubſtantiam alimenti in ſubſtantiam alendi: ſed in bruto vegetatiua id poteſt & facit; ergo ſimiliter per vegetatiuam in homine poteſt huiuſmodi conuerſio fieri. Et confirmatur, quia generatur homo imperfectæ quantitatis, ſicut bruta, & ita fit de eo deperditio continua partium, ſicut ibi; ergo ita oportet eſſe augmentationem & reſtaurationem deperditi in homine ſicut & in bruto: ſed in bruto eſt per hoc, quod terminus augmentationis eſt aliquid de eſſe ipſius ſubſtantiæ nutriendi & augmentandi; igitur ſimiliter in homine. Secundo, partes carnis, quæ pro generantur de nutrimento, ſunt vere animatæ, etiam anima intellectiua; igitur ſunt vere de ſubſtantia viuentis tali vita. Conſequentia eſt nota; Antecedens probatur, licet ſatis notum ſit, quia quælibet pars carnis eſt animata anima ſenſitiua, quia in qualibet exerceri poteſt aliqua operatio animæ ſenſitiuæ, vt tactus; quælibet etiam eſt animata anima vegetatiua, quælibet enim pars debitæ quantitatis poteſt habere aliquam actionem vegetatiuæ animæ: at in homine vegetatiua & ſenſitiua ſunt eædem cum intellectiua; ergo &cætera. Tertio, quia ſecundum hanc opinionem non poſſumus ponere augmentationem in homine, niſi per miraculum, ſicut patet de multiplicatione panum Euangelicorum, in qua ipſa exemplificat: at hoc eſt

abſurdum,quia ſic natura magis deficiet in augmentatione hominis quam in augmentatione bouis,quoad hoc quod eſt acquirere quantitatem perfectam poſt imperfectam.

Secunda opinio eſt Henrici quol. 2.quæſt.9.& quolib.12.q.36.aſſerentis,quod caro primo formata inducta a parentibus eſt de veritate naturę humanæ,nutrimentum vero poſtea trãſit in ipſum hoc modo, quia conuertitur in carnem præexiſtentem, non tamen recipit nouam formam,neque ſecundum ſe totam ,neque ſecundum partem,ſed ſolum per hoc, quia deficiente forma alimenti ſuccedit in illa materia formæ carnis pręexiſtēs.Hoc declaratur exemplo de anima intellectiua ,quæ de nouo perficit nouam materiam,quæ fuit ſub forma alimenti,nec tamen ipſa anima in ſe eſt noua ſecundum totam, nec ſecundum partes.Hæc ſententia confirmatur ex Ariſtotele primo de Gener.c. de augmento,vbi dicit, carnem ſecundum ſpeciē augeri,non autem ſecũdum materiã , carnem etiam ſecundum materiam fluere,& ſecundum ſpeciem manere, & ſic induceretur noua forma carnis in nutritione;pari ratione deſineret in diminutione pars formæ carnis, quæ præfuit, & ſic non ſolum materia carnis fluet & flueret, ſed etiam forma, quod videtur eſſe contra Ariſtotelem.

Sed contra hanc opinionem ſic arguo,poſt nutritionem plures ſunt partes materiæ in toto quam prius; aut ergo pars materiæ noua eſt in toto ſine forma,quod eſt inconueniens, aut eſt ibi ſub forma noua,quod intendimus, aut ſub formã præexiſtenti, & tunc vel illa deſinet perficere partem materiæ,quam prius perficiebat, & tunc migrabit eadem pars formalis a parte materiæ ad aliam partem,quod eſt inconueniens, aut illa pars formæ prior eadem perficit ſimul partem materiæ nouam,quod fieri nequit,quia tunc ſimul perficeret duo perfectibilia,quorum vtrunque eſt ſibi adæquatum. Præterea caro iſta nata eſt fluere,quia non eſt incorruptibilis, quia non tantum fluit a materia, ſed etiam a forma, quia illa non poteſt manere eadem, niſi maneat informando materiam,quam prius, quia dependet naturaliter a ſuo perfectibili; ergo oportet compoſitum ex illa materia & parte formæ fluere,& per conſequens cõpoſitum per nutritionem redire; quæ igitur cum caro fluit,non ſolum fluet ſecundum materiam,ſed etiam ſecundum formam,quia totum ex vtriſque compoſitum neceſſe eſt etiam redire in nutritionem , & compoſitum ex materia & forma. Iſtæ rationes concludunt contra eos, qui tenent formã carnis diſiunctam eſſe ab anima,vt tenent Henricus & Scotus,& alij, nam ſi non eſt alia,fieri poteſt a parte quod forma præexiſtens, ſcilicet anima, informet materiam nutrimenti,quia eſt inextenſibilis, & non ſecundum partes perficit partes materiæ, ſed tota ſimul indiuiſibiliter totam materiam, & partem reſpicit. Pro explicatione huius difficultatis ſit

Prima propoſitio.In nutritione eſt aliqua generatio, extendendo generationem ad omnem inductionem formæ ſubſtantialis in materiam.Probatur,quia materia alimenti non manet ſub forma alimenti, nec ſub alia quam ſub forma nutriti, & illam recipit poſt nutritionem ,vel in ipſa nutritione;ergo ibi eſt aliqua generatio, quia inductio formæ ſubſtantialis, in materiam non eſt generatio ſimpliciter,

ter, quia non eſt generatio per ſe entis, prout illud dicitur per ſe eſſe, quod non eſt pars alterius, ſed poteſt dici ag generatio, quia eſt generatio alicuius, quod per generationem fit idem alicui præexiſtenti, cui adiungitur: vel poteſt dici ingeneratio, quia generatio partis in toto, cuius prius non fuit pars.

Secunda propoſitio. In illa generatione tali quali, forma carnis, quæ inducitur in materiam nutrimenti, eſt noua, quia præexiſtens forma non poteſt duo perficere in illam materiam, quia hoc non competit niſi formæ omnino inextenſi, cuiuſmodi eſt intellectiua, quælibet extenſa per accidens habet partem aliam in alia. & alia parte materiæ, & ita ſi noua materia perficitur, non perficietur per aliam partem formæ præexiſtentis, ſed per nouam; quod patet in fluxu carnis, quando enim fluit, fluit abſque dubio illa pars formę, quæ ipſam in eſſe carnis conſtituebat; ſicut igitur pars formæ deſinit in illo fluxu & diminutione, ita noua pars formæ gignitur in nutritione.

Tertia propoſitio. Cum caro diſtinguitur in carnem ſecundum ſpeciem, & in carnem ſecundum materiam, vtraque habet vere formam & ſpeciem carnis, dicitur tamen caro ſecundum materiam, quando ſibi defuit operatio propria, ob idque incipit fluere, vnde pars ſecundum ſpeciem quamdiu per qualitates ſuas agere poteſt & reſiſtere corrumpenti; ſecundum vero omnes dicitur, quando deficit ſibi operatio & actio, quæ corruptioni reſiſtit. Hoc ſic explicatur, forma dat eſſe & agere; ergo pars ſecundum formam tunc ſpecies dici poteſt, quamdiu habet eſſe ſecundum formam, vel quamdiu habet agere ſecundum formam, & ſecundum infert primum, ſi enim habet agere, ergo a forma, a qua eſt, non tamen è conuerſo, quia citius rei deficit operatio quam eſſe; pars ergo ſecundum ſpeciem ſeu formam dicitur quandiu habet virtutem ita efficacem, quod poteſt ſibi competere actu ſecundum formam in ipſo toto, quæ requirit determinatam virtutem intenſiuam & extenſiuam, ſicque eadem pars dicitur ſecundum ſpeciem quandiu manet in toto, & competit ſibi illa agendi virtus, & ſecundum materiam, quia non ſibi competit, ſed incipit.

Ex ijs colligere licet, quod in homine partes iſtæ ſimilares & homogeneæ fluunt & refluunt, nec manent ſemper eædem, ſed aliæ & aliæ in homine. Iis conſtitutis ad principale quæſitum præſentibus concluſionibus reſpondemus, ſuppoſito quod ad veritatem naturæ humanæ non tantum pertinēt partes eſſentiales, vt materia & forma, ſed etiam partes integrales, non tantum heterogeneæ, ſed etiam homogeneæ, vt caro & ſanguis.

Prima concluſio. Quidquid fuit in Petro, verbi gratia, pro tanta vita ſua de veritate naturæ eius, reſurget in eo. Probatur, quia ex quo partes multæ fluxerunt in vita eius, vt ex dictis conſtat, & aliæ multæ redierunt, ſi omnes illæ redirent, vel eſſet corpus eius immoderatæ denſitatis, vel quantitatis, quorum neutrum eſt concedendum.

Secunda concluſio. Quilibet homo reſurget in ea quantitate, quam in fine triginta annorum, ſi vixiſſet, erat habiturus, vt ille qui ad trigeſimū

annum acceſſit, in ea quantitate reſurgat, quam habuit niſi ob aliquod impedimentum ad debitam quantitatem non peruenerit. Concluſio hæc communiter defenditur a Doctoribus.

Tertia concluſio. Probabile eſt, quod corpus hominis reſuſcitandi reparabitur ex partibus purioribus, quã aliquando fuerunt, vel futuræ erant partes illius corporis, quia id ratio expoſcit; ex quo ſequitur, quod habebit totum illud, quod conſtructum eſt ex parentibus, quia hoc fuit puriſſimum, & ex alijs genitis ex nutrimento purioribus ad quantitatem ſufficientem toti corpori.

Quarta concluſio. Alio modo dicitur ſic, vſque ad debitam quantitatem illæ erunt partes in corpore reſuſcitando, quas natura magis ex intenſione fecit eſſe partes illius corporis: huiuſmodi autem ſunt illa, quæ adueniunt & augent totum, non vero illæ, quæ adueniunt & reſtaurant; ergo reſurget corpus ex illo, quod prius generatum eſt ex parentibus, & ex alijs partibus generatis ex nutrimento propter augmentationem debitam corporis, vſque ad quantitatem ſufficientem illi. Conſequentia probatur ex differentia inter nutritionem & augmentationem, nutritio enim non eſt per ſe neceſſaria, niſi ad reſtaurationem deperditi, augmentatio vero per ſe eſt neceſſaria vt genitum attingat ad debitam quantitatem ſuæ naturæ; in quacunque ergo nutritione vſque ad terminum augmenti, aliquid præciſe conuertitus propter nutritionem, vt ſcilicet reſtauret illud, quod fluxit, aliquid autem vt acquiratur quantitas debita, etiamſi nihil fluxiſſet: quorum primum non eſt de principali intentione naturæ, ſimpliciter enim natura magis conſeruat ad eſſe totius partem, quæ fluxerit ſi poſſet conſeruare, quam loco eius aliquam imperfectionem reſtaurare; ſed ſecundum eſt de principali intentione naturæ volentis attingere in genito quantitatem perfectam; itaque hoc ſecundum eſt propter perfectionem acquirendam, primum autem propter euitandam imperfectionem. Iſti modi dicendi in his duabus concluſionibus poſiti in hoc conueniunt, quod quidquid tractum eſt a parentibus reſurget, quia ſecundum priorem modum dicendi illud eſt puriſſimum inter omnes partes corporis, ſecundum vero poſteriorem illud eſt maxime de intentione naturæ in iſto ſuppoſito: differunt tamen quantum ad partes genitas in nutrimento, quia primus modus ponit huic adiungi partes, quæ fuerunt priores in illo corpore ſecundum totum fluxum vitæ eius, ſecundus vero ponit adiungi partes, quæ magis ex intentione naturæ fuerunt de veritate huius corporis, & nunc eædem partes ſunt puriores in toto fluxu temporis, & magis de intentione naturæ in hoc corpore, quia ſemper prius genitæ regulariter erunt puriores, ſiue magis, ſiue minus intente.

Et ſi obijcies contra vtrunque modum dicendi, quomodo ergo reſuſcitans habebit eandem carnem, quam habuit viuum? Reſpondeo, quod non habebit eandem præciſe carnem, quam habuit in aliquo inſtanti, vel in aliquo tempore

vitæ

vitæ ſuæ, ſed habebit totam illam, quã habuit in illo tempore, præter illam, quam contraxit a parentibus, hanc quidem totam, et alias partes, quas ſuc ceſſiue habuit.

Iam ad fundamenta ſecundæ opinionis reſpondemus. Ad exemplum de anima intellectiua reſpõdeo, quod eſt ad oppoſitum, illa.n.modo inextenſibili, & inextẽſibiliter reſpicit materiam, quocirca nullam partem nouã in ſe habet per hoc, ꝙ nouam partem materiæ in ſe perficit, forma vero carnis cum ſit inextenſibilis, nec nouam partem habet ex eo, quod nouam par tem materiæ perficit.

Ad auctoritatem Ariſtotelicã patet ex ijs, quæ diximus prima propoſitione.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum dico, partes corporis eſſe in duplici differentia: aliç.n. ſunt, quç ad identitatem totius ſunt neceſſariæ, aliæ vero minime. Priores redibunt, poſteriores vero non omnes, & in ea quantitate in qua fuerunt in corpore, ſed tantum quo ad eius pulchritudinem erunt neceſſariæ, vt capilli & vngues, alias ſumma deformitas eſſet in eo; partes heterogeneæ redibunt omnes, ſed nunquid omnes homogeneæ redibunt? Dico, quod omnes illæ, quæ ad compoſitionem partium organicarum erunt neceſſariæ, ſicque redibunt omnes partes, quæ a parentibus tractę ſunt, & aliæ puriores ſufficientes ad partium organicarum conſtitutionem, & hoc iuxta modos dicendi ſupra poſitos.

Ad ſecundum reſpondet Scotus ijs verbis: Credo quod non fuit, nec erit vſque ad finem mundi aliquid æque de veritate humanæ naturæ in duobus ſuppoſitis, & ideo reſurget præciſe in vno, in quo magis fuit de veritate naturæ: magis, inquam, vel quia in ipſo purius, vel quia magis de intentione naturæ fuit pars eius. Si vero ſimpliciter et omnino contendatur, quod æqualiter fuit de veritate naturæ vtriuſque dico, quod reſurget in illo, in quo fuit animata prius, vt ait Auguſtinus, & iſtud eſt rationabile, quia poſt primam animationem facta eſt illa caro illius hominis, & ſi poſtea quaſi vſurpetur ab altero, non amittitur illa prima habitudo eius ad hanc materiã; ſi autem illi, in quo fuit ſecundo de veritate naturç eius, ſufficiunt ad quantitatem debitam partes aliæ, quæ fuerunt corporis ſui a ſucceſſione vitę ſuę per nutritionem, ex illis reparabitur, ſi vero non ſufficiant ad debitam quantitatem corporis illius, ſupplebit vnde voluerit omnipotens.

Ad tertium dico, ꝙ illa coſta nõ fuit in primo homine de veritate naturæ eius, quia præter illam habuit coſtas ſufficientes, ſecundum quam competunt homini communiter, illa autem ſibi data fuit tanquam ſuperflua quoad hoc ſuppoſitũ, ſed neceſſaria quoad intentionem naturç; ſicut in maſculo eſt ſemen non tanquam [illegible] quid naturale ipſius ſuppoſiti, ſed propter generationem alterius ſuppoſiti.

Ad argumenta in principio Controuerſiæ poſita.

AD primũ dico, ꝙ etſi cęlũ nũquã quoad ſubſtãtiã, attereretur, tñ atteretur quantũ ad efficaciã, vel influẽtiã in iſta inferiora, quia poſt iudiciũ ceſſabit; ad quod poteſt (inquit Scotus) intel-

intelligi illud Pauli: Præterit figura huius mundi. Vel poſſet dici, quod loquitur Iob de illo cælo, de quo non intelligitur niſi de cælo elementari.

Ad ſecundum dico, quod ibi Salomon faciebat officium concionatoris, nunc allegans pro parte ſtultorum, nunc reſpondens ſecundum ſententiam ſapientum, illud vero dictũ fuit concionando pro ſtultis, cui contradicit c. vltimo, dicens: Ibit homo in domum æternitatis ſuæ &c.

Ad tertium reſpondet Scotus vno modo, quod compoſitum, poteſt redire idem, licet non redeat vnio partium eadem, quia illa vnio non eſt de eſſentia totius, nec vnio eſt illa entitas totalis, quæ eſt ex partibus, verum quia vnio eſt ſimpliciter requiſita ad entitatem totius, & non videtur aliquid eſſe idem numero, niſi illud ſit idem numero, quod neceſſario requiritur ad ipſum. Alio modo, & verius dicendum, quod vnio redibit eadem, & hoc ſi accipiatur pro illa relatione partium vnitarum ad inuicem, non autem pro ipſa paſſione, quæ non manet niſi in inſtanti reſuſcitationis, illa enim poteſt poni alia, ſicut illa mutatio eſt alia a generatione. Et cum dicitur, quod illa vnio fuit interrupta. Dico, quod interruptum poteſt redire idem numero non ſolum ſi eſt abſolutũ, verum etiam reſpectiuum, ſi extrema eius redeant eadẽ numero, nam credo (Scotus inquit) Beatiſſimam Mariam habuiſſe eandem relationem ad filium poſt reſurrectionem, quam habuit ante, & tamẽ illa fuit interrupta in morte Chriſti propter deſtructionem termini, & in morte Mariæ propter deſtructionem fundamenti.

Sed obijcies, quod hæc reſponſio videtur ſibi contradicere, quia negat vnionem paſſionem redire eãdem: ſed illa eſt neceſſaria ad fieri totius; ergo non erit idem totum, niſi illa vna paſſio eadem redeat, quia vt dicit hæc ſecunda reſponſio, non poteſt aliquid eſſe idem, niſi ſit idem id, ſine quo eſſe non poteſt. Reſpondeo, quod vnio vt paſſio ſit neceſſaria ad fieri totius, & conſequenter non poſſit eſſe idem fieri totius, niſi ſit eadem vnio, tamen non eſt neceſſaria ad eſſe totius, ac proinde licet illa vnio non redeat eadem, poteſt totum eſſe idem, nec illa vnio paſſio eſt eadem cum generatione. Vel tertio dici poteſt, quod tam fieri totius quam eſſe erit idem, & ſimiliter eadem paſſio, quia in hoc nulla eſt contradictio.

Finis Controuerſiæ Quintædecimæ.

CON-

CONTROVERSIA SEXTADECIMA.

Num anima ſeparata poſſit intelligere quidditates ſibi ante ſeparationem habitualiter notas.

PArs negatiua probatur, quia operatio propria totius nō poteſt eſſe operatio propria partis, quia nec eſſe totale totius poteſt eſſe partis: ſed intelligere eſt propria operatio totius, quia dicitur homo intelligere; ergo non poteſt eſſe animæ ſeparatæ, quę eſt pars ipſius.

Secundo, nihil poſſe intelligere intellectus videtur, niſi illud, cuius phantaſma phantaſiatur phantaſia, per Ariſtot.in 3.de Anima:ſed anima ſeparata non habet phantaſiam, quia eſt potentia organo alligata, nec phātaſma,quia caret phantaſia; ergo non poteſt ſeparata illas intelligere.

Tertio,quidditates ante animæ ſeparationem erant habitualiter notæ per ſpecies intelligibiles in parte intellectiua reconditas,& per phantaſmata in phantaſia conſeruata, ſed poſt ſeparationem non habet illa phantaſmata, quia caret phantaſia; ergo &cæt.

Quarto, alius eſt modus cognoſcēdi quidditates, dum anima eſt corpori coniuncta, & alius ab illo ſeparata; ergo quod dum erat coniuncta habitualiter cognoſcebat, non poteſt ſeparata cognoſcere.

In hac Controuerſia ſic procedam. Primo inquiram de quæſito principali. Secundo an ſeparata poſſit nouam cognitionem acquirere alicuius prius ignoti. Tertio an poſſit recordari præteritorum, quæ coniuncta nouit. Quarto an beati cognoſcant orationes, quas offerimus. Vltimo ad argumenta in principio controuerſiæ poſita.

ARTICVLVS I.

An anima ſeparata poſſit intelligere quidditates ante ſeparationem ſibi habitualiter notas.

Expoſitio opinionis D.Thomæ.

IN hac quæſtione eſt ſententia D. Tho. primæ partis Sum.quęſt 89. art.primo & 50.diſt.quarta, quæſt.prima, quod anima ſeparata intelligat per ſpecies ſibi influxas à Deo, & Angelis.

Pro intelligentia opinionis D.Thomæ obſerua primo, quod anima noſtra habet duos modos eſſendi: vnus eſt eſſe corpori vnita: alius eſſe ab eo

ſeparata; ideo competit ei duplex modus operandi, vnus vt vnita corpori, & iſte eſt per ſui conuerſionem ad phantaſmata; alius vero vt ſeparata, & iſte eſt per ſui cōuerſionem ad intelligibilia ſimpliciter; ſic alijs ſubſtantijs ſeparatis competit.

Secundo obſerua, vt ibi dicit Caietanus, ſicut ignis habet duos motus, vnum naturalem, quo ſurſum mouetur, alterum vero præternaturalem, id eſt, ſupra propriam naturam, quo circulariter mouetur: & iſte præternaturalis eſt perpetuus, & conuenit ei ſecundum quod participat naturam cæleſtem, quod conuenit ei, vt obtinet primatum in ſphæra elementari: ſic anima intellectiua, quæ eſt ſuprema forma in materia, ſecundum ſui ſupremum aliquid participat de natura ſubſtantiarum ſeparatarū, & ſecundum ſeipſam aliquid aliud ſibi proprium vendicat ſibi; ſecundū ſuam propriam naturam vendicat ſibi eſſe in corpore, & intelligere per conuerſionem ad phātaſmata, quoniā eſt eſſentialiter pars eſſentialis; ſecundum vero ꝙ participat ſubſtantias ſeparatas, habet quod ſit etiā extra corpus, vt ſunt illæ ſubſtantiæ, et intelligat per conuerſionem ad intelligibilia ſimpliciter, vt ille intelligunt: & ille primus modus eſt animę ſimpliciter naturalis, hic vero ſecundus eſt præternaturalis.

Tertio obſerua, ꝙ non inconuenit, quod hoc præternaturale ſit diuturnius, aut perpetuum, quia nō dicitur præternaturale, quia a natura exorbitet, cum non ſit contra illam, ſed quia eſt ſupra illā, vt motus circularis ignis, qui ſemper ei actu conuenit, motus vero ſurſum non ſemper ei conuenit. Nec inconuenit ēt tale pręter naturale ex natura ipſius naſci non abſolute, ſed ſecūdum quod participat in ſui ſupremo naturā ſuperiorem, vt patet in motu circulari ignis, qui cum ſit ſupremum in natura elementari, participat naturā cæleſtem, quoad motum eius. Vnde cum ſit anima immortalis, & infima inter intellectuales, habet duo: vnum eſt corpus, quod eſt medium inter contraria; & alterum quod poſſit ſola remanere. Primum habet ex proprijs, ex quib. habet ꝙ ratiocinetur, & colligat ſcientiam ex ſenſibilib. ſecundum vero habet ex participatione ſuperiorum in ſupremo, vt intelligat principia, & quod quid eſt. His igitur præpoſitis, ſit

Prima concluſio. Modus intelligēdi animæ noſtræ per conuerſionem ad phātaſmata, eſt ei naturalis. Probatur, ſicut ſe habet anima ad ſuum propriū corpus, quoad modū eſſendi, ita ſe habet ad ſui conuerſionē ad phantaſmata in intelligendo: ſed eſſe ſuo corpori vnita, eſt ei naturale; ergo intelligere per ſui conuerſionem eſt ei naturale.

Secunda concl. Intelligere per ſui conuerſionem ad intelligibilia ſimpliciter, eſt ei præter naturam. Probatur ſicut ſe habet ad eſſe a ſuo corpore ſeparata, ita ſe habet in ſui conuerſione ad intelligibilia ſimpliciter, ſed eſſe a corpore ſeparata, eſt ei præternaturale; igitur eius conuerſio ad intelligibilia ſimpliciter, eſt ei præternaturale.

Tertia concl. Animam corpori vnitam intelligere per ſui conuerſionē ad intelligibilia ſimpliciter, eſt ei impoſſibile. Probatur, proprius modus intelligendi intellectus ſeparati eſt impoſſibilis intellectui coniuncto; intelligere vero per influentiā diuini luminis eſt proprium intellectus ſeparati; ergo eſt

eſt impoſſibile intellectui coniuncto. Hæc de opinione Diui Thomæ.

Expoſitio opinionis Doctoris ſubtilis.

Scotus vero oppoſitam ſententiam tenet in quarto, diſtinctione 45. quæſtione prima, animam ſeparatam per ſpecies intelligibiles in intellectu eius, poſt ſui ſeparationem in eius intellectu remanentes, poſſe quidditates per illas ſpecies, quæ in intellectiua memoria habitualiter erant ſibi notæ, actu intelligere.

Pro intelligentia huius quæſtionis obſerua primo, omnes communiter tenere, omnem actum intelligendi, tam in animabus coniunctis, quam ſeparatis, fieri per ſpecies intelligibiles, præter Henric. quolib. quarto, quæſtione ſeptima, & octaua, & Gotfred. quolib. nono, quæſtio. 19. negantes ſpeciem intelligibilem. Eſt autem controuerſia inter Diuum Thomam, & Scotum; negat Sanct. Thomas animam ſeparatam per ſpecies à rebus acceptas quidditates intelligere, ſed ſolum per influxas à cauſis ſuperiorib. Scotus autem per ſpecies à rebus acceptas intelligere, & negat per ſpecies influxas.

Secundo obſerua, quod propter quatuor hæc ſpecies intelligibilis eſt ponenda, per omnes has ſpecies concedentes, & maxime per Scotum. Primo, propter vniuerſalitatem obiecti, vniuerſale enim non habet niſi eſſe obiectum apud intellectum, & non niſi per ſpeciem. Secundo propter præſentiam obiecti in intellectu, non enim poteſt eſſe præſens intellectui, niſi obiectiue, & ipſam ſpeciem. Tertio propter ipſius obiecti conſeruationem, non. n. põt eius eſſe obiectiuũ, eiusq; præſentia obiectiua eſſe in intellectu niſi per ſpeciẽ. Quarto propter intellectus nobilitatem, nõ enim intellectus habet rationem memoriæ, nec poteſt quandocumq; vult homo actu intelligere, niſi per ſpeciẽ, qđ pertinet ad intellectus nobilitatẽ.

Tertio obſerua, quod hæc ſpecies habet eſſe permanens in intellectu ceſſante omni actu intellectus, & quo ad rationem permanentiæ habet rationem habitus, non autem quod ſit habitus, qui eſt qualitas inclinans intellectum ad faciliter conſiderãdum; immo ipſa eſt prior hoc habitu, & etiam actu, quo hic habitus gignitur. Ijs poſitis ſit

Prima Concl. Species intelligibilis permanet in intellectu poſt actum intelligendi. Probatur, vt intellectus ſit ſubiectum ſpeciei intelligibilis, nõ eſt neceſſaria, nec per ſe requiſita eius cõiunctio ad corpus; ergo per non coniungi ad corpus, non aliter ſe habet in recipiendo ſpeciẽ. Conſequentia probatur, quia ſubiectum nõ aliter ſe habet in recipiendo ſpeciem ſeu accidẽs per variationem eius, quod non eſt ratio recipiendi illud, nec aliquo modo neceſſarium in recipiendo, ipſa autem anima ſecundum ſe, & non quantum perficit corpus, eſt totale ſubiectũ ſpeciei, quia aliter Angelus non poſſet eſſe ſubiectum talium ſpecierum. Antecedẽs probo, quia ſpecies iſta eſt forma ſimplex immaterialis, vel ad minus ſpiritualis in hoc, ꝙ eſt inextẽnſa & inextẽſibilis: ſed nihil ſimpliciter ĩmaterialiter recipitur in intellectu, in quantum coniunctus eſt ſimpliciter corpori, quia in quantum ſic coniunctus; vel ergo in toto primo, vel illa cõ

iunctio

iunctio erit aliqua ratio recipiendi:ſi-ue ſic, ſiue ſic receptum, non erit omnino immateriale hoc modo.

Secunda Concluſio. Species intelligibilis eodem modo poteſt informare intellectum ſeparatum, ſicut coniunctum; & tunc vltra, cum ſpecies intelligibilis coniuncta intellectui agenti & poſſibili, conſtituat rationem memoriæ perfectæ, ſequitur, quod in intellectu ſeparato poterit eſſe memoria eiuſdem rationis, quæ fuit in coniuncto: Et vltra, cum memoria æque perfecta ſit æque parens perfecti actus intelligentia, & verbi perfecti; ſequitur, quod in intellectu ſeparato poterit eſſe æque talis notitiæ & verbi gignitio, ſicut intellectui coniŭcto; ergo anima ſeparata per ſpeciem intelligibilem in ſe retentam, cuiuſcŭque obiecti intelligibilis ab eo, dum erat coniuncta, receptam, poterit habere actualem notitiam, vt prius potuit habere, dum erat coniuncta. Hęc Concluſio eſt ad mentem Philoſophi, qui vult primo de Anima, quod ſi non poteſt habere operationem ſeparatam, nec eſſe. Et in tertio de Anima ponit ſcientiam proprie in intellectu, quod ſicut anima per ſenſus eſt ſenſibilia, ita per ſcientiam eſt ſcibilia: ſcientia autem ex parte ſua nata eſt incorruptibiliter permanere, & per cōſequens ex parte ſubiecti, cum ſubiectum ſit incorruptibile, habens ipſam & in potentia accidentali ad conſiderandum, vt patet tertio, & 8. Phyſic. ergo anima ſeparata eſt in potentia accidentali ad intelligendum obiecta prius ſibi habitualiter nota; poteſt igitur ex ſe in actum exire.

Sed contra has concluſiones argumentatur primo, quia Auguſtinus 11. de Trin. cap. 3. inquit, quod ceſſante actu cogitandi nihil remanet in intelligentia, ſed prius quam conuerſa eſt ad memoriam, recedit ab ea. Hæc verba ſonāt, quod nulla ſpecies intelligibilis remaneat in intellectu habitualiter, ceſſante actu.

Secundo, Auicen. ſeptimo Natura. par. ſeptima, ca. quinto, aſſeruit, quod ſpecies non manet ſine actu intelligendi.

Ad auctoritatem Auguſtini dico, quod loquitur ibi, niſi de acie ſenſitiua, quam vocat aciem cogitationis, quæ non manet in anima ſeparata.

Ad auctoritatem autem Auicen. dico, quod ibi ponit duplicem modum intelligendi, ab inferiori, ſ. & ſuperiori: & ab inferiori dicit quidem notitiam eſſe permanſiuam, à ſuperiori vero non. Ibi autem loquitur de notitia accepta per eum à cauſa ſuperiori, quod ſpecies tantum durat quantum actus, quod dicit ad mentem ſectæ ſuæ Mahumeticæ.

ARTICVLVS II.

An anima ſeparata poſſit acquirere cognitionem alicuius prius ignoti.

PArs negatiua probatur, ſi poſſet acquirere cognitionē vnius ignoti, pari ratione & cuiuslibet, & ita diſtantia localis quantumcumque non impediret eius cognitionem, quod videtur eſſe contra Auguſtinum in lib. de Cura pro mortuis agēda, vbi vult, quod animę ſeparatæ non nouerunt ea, quæ hic aguntur, niſi eis exprimātur ab Angelis, vel ad animabus ad eas

eas venientibus, quæ illa hic nouerunt.

Secundo, non poteſt eſſe tranſitus ab extremo ad extremum, niſi per medium: res autem extra eſt omnino materialiter, in intellectu vero omnino immaterialiter; oportet ergo per medium tranſire, in quo ſit aliquo modo materialiter, & aliquo modo immaterialiter: hic autem in ſenſu materialiter, quia ſecundum conditiones indiuiduales; & immaterialiter, quia ſecundum Philoſophum 2. de Anima, ſenſus eſt receptiuus ſine materia: materia, inquam, tali, qualē requirit forma realiter exiſtens extra.

Tertio, ſi anima ſeparata poſſet acquirere cognitionem alicuius prius noti, tunc fruſtra intellectus vniretur corpori: hoc eſt falſum; ergo & antecedens. Probo conſequentiam, intellectus non vnitur propter perfectionem corporis, quia forma non eſt propter materiam, ſed ē conuerſo, ſecundo Phyſic. ergo vnitur propter ſui perfectionem acquirendam, vt ſcilicet per vſum ſenſuum in corpore acquirat ſcientiam: ſed hoc fruſtra eſſet, ſi ſeparata ſine vſu ſenſuum poſſet eā acquirere.

In hac quæſtione eſt duplex oppoſita ſententia. Prima eſt D. Thomæ diſt. 50.4. quæſt. 1. & Henrici quolibe. 10. 12. & 13. tenentium partem negatiuam. Scotus vero eodem lib. diſtinct. 45. quæſt. ſecunda, tuetur quæſtionis partem affirmatiuam.

Expoſitio opinionis D. Thomæ.

PRo intelligentia opinionis S. Thomæ obſerua primo, quod anima ſeparata à corpore nihil poteſt de nouo cognoſcere per ſpecies intelligibiles acceptas à rebus, ſed ſolum per influentiam à ſubſtātijs ſuperioribus, Deo ſcilicet, & Angelis; & hoc loquēdo de naturali influentia, & naturali cognitione. Ratio mouens ipſum ad negandum, animam ſeparatam poſſe quid ignotum cognoſcere per ſpecies à rebus acceptas, eſt, quia inter recipiens & receptum debet eſſe aliqua conuenientia, ſpecies autem in ſenſibus exiſtentes habēt conuenientiam cum intellectu, in quantum ſunt ſine materia, & cum rebus materialibus, in quātum ſunt cum conditionibus materialibus, & ideo conuenienter ſenſus recipit à rebus materialibus, & intellectus à ſenſu, non autem intellectus recipit immediate à rebus materialibus, quia non eſt talis conuenientia; & ideo ob hoc, vt poſt ſeparationē à corpore intelligat, non requiruntur aliquæ formæ receptæ, vel tunc, vel prius.

Secundo obſerua, quod ne anima ſeparata ſit priuata omni naturali cognitione, de his, quæ in corpore vnita non nouit, prouidit Deus per naturales influentiās, tum ab eo impreſſas, tum ab Angelis, talia non cognita naturaliter cognoſcere. His cōſtitutis, ſit

Prima Concluſio. Intellectus noſter eſt medius inter ſubſtantias intellectuales, & res corporales; vnde in libro de cauſis dicit, animam noſtram eſſe creatam in horizonte ęternitatis, & hoc quia per intellectum attingit

ad

ad ſubſtãtias ſpirituales, in quantum vero eſt actus corporis attingit res cor porales. Hoc autem ſic probatur, omne medium quanto magis appropinquat vni extremo, tanto magis recẽdit ab altero, & è conuerſo: ſed anima rationalis, quæ mediat inter ſubſtantias intellectuales, & res corporeas (vt dictum eſt) dum ſeparatur à corpore, quodammodo recedit à rebus corporalibus: igitur tũc accedit ad influxum ſubſtantiarum intelligibilium: vnde cum anima noſtra in ſtatu viæ maxime ad corpus accedat, dum eſt illius actus, non habet reſpectum ad res intellectuales, & ideo non recipit influẽtiam à ſuperioribus ſubſtantijs, vt cognoſcat, ſed cognoſcit per ſpecies à rebus receptas.

Secunda Concluſio. Anima noſtra in dormiendo, et in mentis exceſſu, cognoſcit quædam occulta. Probatur, quanto anima à corpore abſtrahitur, tanto magis à ſubſtantijs ſpiritualibus influxum cognitionis recipit: ſed in dormiendo, & in mentis exceſſu eſt quodãmodo à corpore abſtracta; ergo tunc quædam occulta cognoſcit, quæ in uigilia, & ſine mentis exceſſu nõ cognoſcit.

Tertia Concluſio. Quando anima eſt actu à corpore ſeparata, eſt paratiſſima ad recipiendum influentiam ab intelligentijs ſuperioribus, Deo ſcilicet, & Angelis. Hæc Concluſio patet per ea, quæ prius dicta ſunt. Et ſic per huiuſmodi influentiam habebit cognitionem maiorem, vel minorem, ſecundum modum ſuæ capacitatis. Hæc de expoſitione D. Thomæ.

Expoſitio opinionis Doctoris ſubtilis.

AD intelligentiam opinionis Scoti obſeruandum primo, intellectum agentem animæ noſtræ ex ſe, & ſua ratione formali ſimul cum obiecto ſiue in ſe, & extra, ſiue in phantaſmate, ſiue in ſpecie intelligibili, producere ſpeciem intelligibilem; poſſibilis vero cum obiecto, ſiue extra in re, ſiue in phantaſmate, ſiue in ſpecie intelligibili moueri, & ſimul cum illo producere actum intelligendi. Quod autem pro ſtatu iſto non ita ſit, quod nõ poſſit intellectus agens ſimul cum obiecto extra producere de illo ſpeciẽ intelligibilem, & quod intellectus poſſibilis non poſſit ab illo moueri, & ſimul cum illo actu intelligendi producere, ſed ſolum ab obiecto in phantaſmate, aut ſpecie intelligibili relucẽte, hoc non eſt neque ratione coniunctionis animæ ad corpus, quia ſic nec poſt reſurrectionem poſſet intelligere, niſi dependendo à ſenſibus, vt nũc in ſtatu iſto; ſed hoc eſt ſolum ratione ſtatus naturæ laſſæ, Scotus ait in ſecundo Sent. diſt. 3. quæſt. 8. Sic quoq; quodlibet obiectum intelligibile, quod ex natura ſua eſt aptũ in debita præſentia & proportionata paſſo ſibi proportionato (hoc eſt, intellectu paſſibili) ſimul cum intellectu agente imprimere & ſui ipſius actum intelligẽdi, & ſpeciem intelligibilem, dum intellectus animæ ſeparatæ eſt ſibi in proportionata diſtantia præſens ſimul cum intellectu poſſibili in ipſo intellectu producit ſui ipſius actum notitiæ intuitiuæ, & ſimul cum intellectu agente eiuſdem animæ, in eodẽ intellectu poſſibili producit ſpeciem intelligibilem pro ſui abſtractiua notitia

titia in eius eſſentia, vt videmus nunc idem obiectum ſenſibile, dum eſt in debita præſentia ſenſibus noſtris præſens perducit in viſu, ſenſu cōi, & imaginatiua ſui intuitiuā notitiam, ſimul & ſui phantaſma in vi phantaſtica, quo poſtea abſtractiue ſenſibus interioribus idem ſenſibile in eius abſentia cognoſcimus.

Secundo obſerua, ꝙ ſi lapis, & alia grauia, ſic ēt & leuia, quæ ſunt multo viliora anima noſtra, habēt in ſe ipſis propria principia intrinſeca, quibus ex ſe ipſis poſſunt exire in ſuas proprias operationes, ſi non impediūtur, multo magis tenendū, & aſſerendū eſt, animā noſtrā multo his oībus grauibus & leuibus excellentiorem habere propria principia naturalia attingēdi ſuas proprias operationes, niſi impediatur: propria ipſius animæ operatio eſt intelligere, & velle; ergo intellectu, & voluntate ex ſe poteſt exire in actum intelligendi, & volendi. Quocirca fatendum eſt, intellectum agentē animæ ſeparatę ſimul cum obiecto ſibi præſente, poſſe ſpeciem illius obiecti in intellectu poſſibili cauſare & intellectum poſſibilē ſimul cum eodē obiecto actū intuitiuū in ſe cauſare, ſine ſpeciali influxu Dei, & Angelorū.

Tertio obſerua, quod triplex eſt medium: in eſſendo, vt ignis in corpus eſſe calidum: in operando, vt inſtrumēta tum naturalia tum artificialia: & in eſſendo & operando ſimul, vt corpus humanum, cui anima noſtra coniungitur; vnde medium in eſſendo quanto magis recedit ab vno extremo in eſſendo, tanto magis ad aliud accedit, vt corpus calidum in eſſēdo quanto magis recedit ab igne, & accedit ad frigidum corpus, tanto magis fit frigidum: ſic eſt etiam, quanto artifex plus recedit ab vno inſtrumento in operando, tanto magis accedit ad aliud in operando. Sed quando medium eſt ſimul medium in eſſendo, & in operando, vt anima coniūcta corpori habet eſſe medium inter ſubſtantiā ſeparatam, & eſſe corporeum, quanto recedit à corpore, tanto accedit ad ſubſtantiam ſeparatam in eſſendo: ſic etiam in operando, hoc eſt, dum in eſſendo erat forma informans, operabatur cum corpore, vt aliæ formæ, & habuit modum operandi formæ corporeæ, ſeparata autem in operando, ipſa eundum modum habet in intelligendo, & volendo, quem ſubſtātię ſeparatæ habent: ſicut enim Angeli habentes intellectum cum obiecto intelligibili in debita diſtātia, intellectus agens ſpeciem intelligibilem, pro abſtractiua notitia obiecti, idem autem obiectum ſua pręſentia ſimul cū poſſibili intellectu intuitiuā cauſat notitiam; ſic etiam & anima ſeparata, non quod ipſa accedat ad ſubſtātias ſeparatas in operando, vt ab eis influxū naturalem in intelligendo recipiat, vt cōtraria tenet opinio; ſed ſolum quoad hoc accedit eis in operando, vt ipſa eūdem modum, aut ſimilem habeat in ſuas proprias operationes operando. His poſitis ſit

Prima Cōcl. Dicere aīam ſeparatā non poſſe aliquod ignotū ſcire, niſi à ſubſtantijs ſuperioribus naturālē influxū recipiat in naturāli cognitione, aīam intellectiuā multū viliſicat. Probatur, quidquid pōt ex ſua propria naturali virtute lapis, & alia grauia, aīa intellectiua multo viliora, multo magis, & abſq; aliquo extrinſeco adminiculo (niſi impediatur) pōt ſua propria naturali virtute aīa itellectiua, qa quāto

natura

natura nobilior, tanto virtus naturalis eſt nobilior: ſed grauia ex ſua propria naturali virtute, ſine adminiculo aliquo extrinſeco (niſi impediantur) naturaliter deſcendunt deorſum; anima igitur multo magis ſine aliquo extrinſeco poterit ex ſe ſuas proprias operationes exercere, quæ ſunt intelligere, & velle; ergo ſuis proprijs naturalibus principijs poteſt cum obiecto ſibi proportionato, in ratione obiecti intelligere & velle.

Secunda Concluſio. Anima ſeparata poteſt acquirere notitiam abſtractiuam obiecti prius ignoti. Probo, actiuo ſufficienti, & paſsiuo ſufficienti ſufficienter approximatis, poteſt ſequi effectus, & ſi agens eſt naturale, ſequitur effectus: nunc autem in anima ſeparata, habente lapidem, vel aliud obiectum proportionaliter ſibi præſens, concurrunt hæc omnia, agẽs ſcilicet ſufficiens, & paſſum ſufficiens reſpectu cognitionis abſtractiuę, ſeu ſpeciei intelligibilis talis obiecti, per quam habet notitiam abſtractiuam; ergo poterit acqrere naturaliter notitiam abſtractiuam talis obiecti prius ignoti. Minorem probo, quia intellectus agens cum obiecto eſt cauſa ſufficiens ſpeciei intelligibilis, nec minus poteſt cum obiecto extra, quam cum phantaſmate, quod & contraria opinio concedit, quia nihil eſt in phãtaſmate, propter quod ſufficiat ad cauſandum ſpeciem intelligibilem, quin eminentius ſit in re, cuius eſt phantaſma: intellectus autem poſsibilis eſt illius ſufficienter receptiuus.

Tertia Cõcluſio, Anima ſeparata poteſt acquirere notitiam intuitiuã obiecti prius ignoti. Probo, cauſę ſufficientes notitiæ intuitiuæ ſunt obiectum in actuali exiſtentia præſens, intellectus agens, et poſsibilis: hæc omnia poſſunt ſimul concurrere in anima ſeparata; anima igitur ſeparata poteſt intuitiuam cognitionẽ de prius ignoto habere. Probo quod neceſſe ſit, rem ipſam immediate ſufficere ad cognitionem actualem habendam de ipſa, quia ſpecies intelligibilis non ſufficit ad cognitionem intuitiuam habendam obiecti, quia illa ſpecies repręſentat rem exiſtentem, & non exiſtentem, præſentem, vel non præſentem, & per conſequens per ipſam nõ poteſt haberi cognitio de re vt exiſtẽte, & in propria exiſtentia: requiritur ergo neceſſaria præſentia obiecti ad ſui intuitiuam notitiam, tam in cauſando intuitiuum actum, quã, & ſpẽm intelligibilem pro ſui abſtractiua notitia in eius abſentia.

Quarta Cõcluſio. Per ſolas ſpecies influxas a Deo, vel Angelis, non eſt poſſibilis intellectui ſeparato vtraq; intellectio: & dato quod illa abſtractiua ſit poſsibilis, quia nunc eſt naturalis poſſibilis, tamen ſecunda erit de ipſa re in ſe exiſtente, & non per talem influxum, vt patet in tertia concluſione. Præterea immoderata diſtantia obiecti, impedit illam intuitiuam intellectionem obiecti; ergo non poteſt haberi per talem influxum. Probo, quia ſecundum Auguſtinum de cura pro mortuis agenda, animæ illæ neſciunt, quæ hic aguntur, niſi ab Angelis diſcant, vel ab alijs animabus de nouo ad eas venientibus, quia illæ animæ poſſunt eis dicere, quæ hic nouerunt: ſicut Ioannes Baptiſtã prędixit animabus ſanctis in Limbo Chriſtum eo eſſe deſcenſurum. Sic exponit Gregor. illam quæſtionem eius in Matth. Tu es qui venturus es? vnde ſi per ſpecies influxas cognoſcerent illas conditiones

nes

nes exiſtentiæ rerum, non oporteret talia eis à ſanctis ea ſcientibus renunciari, ab Angelis ſcilicet, & animabus, vt iſti ſancti Doctores dicunt.

Quinta Concluſio. Videtur impoſſibile, aliquam ſpeciem intelligibilem cauſari in anima ab Angelo per influxum. Probatur, ſi poſſet Angelus per talem influxū in anima ſeparata ſpeciem intelligibilē in intellectum imprimere, poſſet etiam & ipſam actualem notitiam immediate imprimere: ſed per eos hoc non poſſunt; ergo nec ſpeciem intelligibilem. Antecedens probatur, quia & intellectio etiam eſt quædam forma intentionalis reſpectu obiecti realis, ſicut & ipſa ſpecies reſpectu eiuſdem obiecti; poſſet etiā imprimere pari ratione volitionem, quæ eſt etiam quædam forma intentionalis: ſed hoc nullus concedit; ergo neque poteſt ſpeciem impremere.

Ad argumenta in principio articuli poſita.

AD primum dico, de quocumq; cæteris paribus, poſſe habere notitiam. Ad illud vero, quod diſtantia localis non impediat; dico, quod non ſequitur, quia cum ſit obiectum agens finitum, non poteſt agere in paſſum quomodocumque diſtās, ſed determinatam, & ſibi proportionatā diſtantiam ad potentiam requirit, improportionata.n.impedit; videmus .n.qd qñ agens eſt magis actiuum, in maiorem diſtantiam agat, quando vero eſt minoris virtutis, in minorem poſſe agere diſtantiam, & per conſequens concedo, quod non poteſt reſpectu obiecti quantumcumque diſtantis notitia cauſari in intellectu ſeparato, ſicut & in coniuncto.

Quod ſi dicas, Boetius de Hebdomadibus ait: Per ſe notum eſt, incorporalia in loco non eſſe; ergo nec in operatione ſua diſtantiam localem requirere. Ad hanc Boetij auctoritatē diſtingue de loco circumſcriptiuo, & diffinitiuo; negat Boetius incorporalia eſſe in loco circumſcriptiuo, nō negat eſſe in loco diffinitiuo. Vnde nego conſequentiam, Ariſtoteles enim in 8. Phyſic. ponit diſtantiam determinatam, etiam in actionem ſubſtantiæ ſeparatæ, ponit enim ibi, quod intelligētia mouens orbem ſit in aliqua parte illius orbis, à qua incipit motus, quaſi ad actionem mouendi aliquid faciat præſentia localis, ſaltem diffinitiua mouentis. Et in 7. Phyſic. vult, quod agens & patiens ſint ſimul, quod vel intelligitur de ſimultate per contactum, vbi non poteſt eſſe maior, ſicut eſt in corporibus ſecundum eum: vel ſi iſta ſimultas non poteſt, ſed alia maior, puta præſentia mutua, de illa intelligatur: ſpiritus autem ad corpus maiorem poteſt habere præſentiam illà, quæ eſt per contactum. Vnde ex Ariſtotelis intentione, ſimultas per contactum motuum erit ex præſentia mutua, & per conſequens nimia diſtantia impedit actionem; ideo nego illam conſequentiam.

Ad ſecundum dico (vt in ſecundo notab. dixi) intellectum noſtrū tum agentē tū patientē, ex ſua ratione formali ſimul cum obiecto, tum in ſe & extra, tum in phantaſmate, ſiue in ſpecie intelligibili, poſſe tum ſpeciem intelligibilem, tum actum producere; ſi autem non eſt ita modo, hoc non eſt ratione vnionis animæ ad corpus, ſolum autem ratione ſtatus præſentis. Dico ergo, poſſe ex ſe, ex obiecto in ſe, & extra in proportinata diſtantia

ab-

abſtrahere ſpeciem intelligibilē, ſed quia pro ſtatu iſto in pęna peccati fuit ei hæc virtus quodammodo reſtricta, & limitata, ita vt dependeat à ſēſibus; ideo nunc non poteſt ab obiecto ſenſibili ſpeciem intelligibilem abſtrahere, niſi ab obiecto imaginabili, ſeparata vero dum eſt extra ſtatum hunc, cū virtus eius erit quodammodo illimitata, poterit immediate à ſenſibili in ſe & extra, ſpeciem intelligibilem abſtrahere; Et tunc dico ad maiorem, qđ ſit vera pro ſtatu iſto, in quo propter dependētiam, quam habet, poſitum eſt ei medium, ita quod non poteſt pro ſtatu iſto ab extremo ad extremū exire, niſi per medium imaginabile, ſed poſt ſtatum hunc, remoto hoc mēdio, propter independentiam intellectus à ſenſibus, & illimitationem virtutis ſuæ abſtractiuæ, poterit ſine tali medio à gradu magis diſtante, puta à ſenſibili extra, abſtrahere ſpeciem intelligibilem.

Ad tertium dico, quod vnio animæ ad corpus nō eſt finaliter propter perfectionem corporis, nec propter ſolā perfectionem animæ, ſed propter perfectionem totius ex his partibus conſiſtentis, & ideo licet nulla perfectio poſſit accreſcere huic parti, vel illi, quæ non poſſit haberi ſine tali vnione, vnio tamen non ſit fruſtra, quia perfectio totius, quæ principaliter intenditur, à natura non poteſt haberi, niſi illo modo.

ARTICVLVS III.

An anima ſeparata poſſit recordari præteritorum, quæ coniuncta ipſa nouit.

PArs negatiua probatur, Nulla potentia ſenſitiua manet in anima ſeparata, quantum ad poſſibilitatem habendi actum: ſed memoria eſt vis ſenſitiua, per Ariſtotelem in libro de memoria & reminiſcentia; igitur nihil præteritorum, quæ hic nouit, recordari poteſt.

Secundo, ſi anima ſeparata poſſet recordari præteritorum, quæ nouit, tunc memoria non repugnaret intellectui: ſed ipſa intellectui repugnat; ergo præteritorum recordari nō poteſt. Minor probatur, quia ſi non repugnaret intellectui, idem eſſet obiectum intellectus, & memoriæ, quia obiectum intellectus eſt vniuerſale, per Ariſtotelem 1. Phyſico. & ſecundo de Anima, quod abſtrahit ab hoc, & nunc, & fore, & huiuſmodi conditionibus reſpicientibus exiſtentiam determinatam, vtpote præteritionē; ergo memoria repugnat intellectui.

Tertio ſequeretur, quod animæ beatæ haberent recordationem omnium peccatorum commiſſorum, Conſequens eſt falſum, per illud Iſaiæ: Ecce creo Cælum nouum. ſequitur poſtea: Obliuioni dentur anguſtiæ priores. Eandem etiam ſententiam ſentit Gregorius ibi illud exponens; Tum quia iſta recordatio eſſet magnæ miſeriæ, quia magnæ diſplicentiæ, quia non poſſet beatus complacere in malo commiſſo, nec neutro modo ſe habere, quia non ſtat hoc cū perfecta charitate; ergo haberet diſpli-

ſplicentia, quod ei etiam repugnat; ergo non recordatur præteritorum.

De hac quæſtione diſputat Scotus in quarto diſtinct. 45. queſtione tertia. Pro cuius intelligentia eſt Primo notandum, quod ibi Scotus diffinit primo, quid ſit actus recordationis, dicens: Recordatio eſt cognitio ſeu cogitatio actus alicuius potentiæ ipſius recordantis, & hoc in quantum præteriti. Dicit, alicuius pōtiæ, quia hoc intelligitur tam de actu intrinſeco, quam extrinſeco, cuiuſcumque potentiæ ipſius recordantis. Dicit, ipſius recordantis, quia licet quis recordatur de actu alicuius potentiæ cuiuſcumque alterius, & non recordatur de actu ſuo, quo vidit, aut audiuit, aut alio modo ſciuit actum quemcūque alterius, non dicitur recordari, quia ad actum recordationis requiritur, ſe actum illius aliquo modo prius ſciuiſſe, ſi autem de actu ſuo, quo ſciuit, non recordatur, nec de actu alterius recordari dici poteſt.

Secundo obſerua, quod ex hoc verbo (in quantum præteriti) quatuor certa ſequuntur. Primum eſt, quod potentia recordatiua habeat talem actum ſuum poſt tempus, alioquin actus ille non erit præteriti temporis, vt præteriti, ita quod actus recordandi per ſe ſuccedit recordato. Secūdum, quod potentia recordatiua percipiat fluxum temporis inter illud inſtans, vel tempus, in quo fuit illud, quod eſt obiectū recordationis, & inſtās pręſentis pceptionis eiuſdē obiecti pcogniti.

Tertium, quod actus illius potentiæ, quod eſt obiectum illius recordationis, nō ſit in ſe pręſens, aliter enim eius recordatio non eſſet, vt præteriti. Quartum eſt, quod talis actus præteritus ſit præſens per ſpeciem illum repræſentantem, cum enim oporteat omne obiectum eſſe præſens ad actū recordandi, nō poſſit autem eſſe in ſe pręſens, neceſſe eſt per ſpeciem ſuam eſſe pręſens. Vnde ex hoc ſequitur, ꝙ potentia recordatiua ſit conſeruatiua ſpeciei, & hoc loquendo de totali potentia recordatiua, ſiue ſint duæ, quarum vna ſit ſpeciei conſeruatiua, & alia cognitiua; ſiue vna habēs vtrumque actum, hoc non curo, ſaltem ad recordationem requiritur ſpeciei conſeruatio obiecti recordabilis.

Tertio obſerua, quod ex recordatione illius obiecti recordabilis, quod eſt actus pręteriti ipſius recordantis, ēt alia quatuor certa ſequuntur. Primū eſt, ꝙ recordatio duplex habet obiectum, remotū ſcilicet, & proximum: Primū eſt illud, circa ꝙ recordans, aut alius, habuit actum humanū; aliud eſt actus humanus præteritus, tendens in obiectū illud; vt recordor heri Petrum ediſſe, primū & remotū obiectū eſt actus humanus edēdi in pręterito, obiectum vero propinquū eſt actus videndi, quo ego vidi eū edentem, & cibos, quos vidi eū comediſſe. Secūdum eſt, quod oporteat potentiam recordatiuam habere ſpeciē (& hoc loquendo de tota integra memoria requiſita ad recordationē) & non poteſt imprimi hęc ſpecies ab obiecto, quando nō eſt, vel quando nō eſt in ſe pręſens, neceſſe eſt eam imprimi ab obiecto, quādo eſt pręſens: illud obiectum proximū eſt actus humanus præteritus, quo .ſ. video Petrum edentē; ergo dū fuit in mea potentia viſiua actus ille videndi, imprimebatur in memoria mea eius ſpecies neceſſaria. Tertium eſt, quod nullus poteſt habere recordationem, niſi de actu ſuo proprio, & hoc huma-

humano (loquendo de recordatione propriè dicta) & de obiecto proximo, quia ſolum per illum cognitum, vt obiectum proximum, cognoſco obiectum eius, quod eſt obiectum remotum recordationis: Et per conſequens nullus recordari poteſt de actu alterius, vt obiectum remotum, quin recordetur de actu ſuo, quod eſt obiectum propinquum ſuæ recordationis. Quartum eſt, quod cum non poſſit in mea potentia viſiua ſpecies actus humani præteriti imprimi niſi ſpecies meæ viſionis, cuius ſpeciei actus iſte viſionis eſt obiectũ, ſequitur qd actus, iſte cognoſcendi præter tus ſit obiectum potentiæ recordatiuæ.

Quarto obſerua, quod in homine eſt duplex memoria: vna in parte ſenſitiua, alia vero in parte intellectiua. Recordatio memoriæ in parte ſenſitiua videtur eſſe tam in imaginatiua, quam cogitatiua ſenſitiua. Dico, ſenſitiua, ad differentiam cogitatiuæ partis intellectiuæ, & poteſt eſſe cogitatio cuiuſcũq; potentiæ inferioris ad ipsã actus p̃teriti, vt p̃teriti ipſius recordantis. Dico, cuiuſcumque potentiæ inferioris ad ipſam ſenſitiuam cogitatiuã, ad differentiam recordationis memoriæ partis intellectiuæ, quæ poteſt eſſe cuiuſcumq; actus omnis potentiæ ipſius recordantis. Ratio autem eſt, quia omnis actus tam intrinſecus, quam extrinſecus omnium potentiarum in homine, quæ ſunt inferiores ad hanc cogitatiuam, poteſt imprimere in ea ſpeciem ſuam, per quam poteſt poſtea de obiecto illius ſpeciei, tanquam obiecto proximo ipſius recordationis, recordari. Hæc enim memoria non ſolum eſt conſeruatiua omniũ ſpecierũ quæ per ſenſus exteriores percipiuntur, ſed etiam ſpecierum omnium actuum quarumcumq; potentiarum, quæ ad hanc cogitatiuam ſunt inferiores. Aduerte quod dixi, hanc potentiã poſſe recordari actuum aliarum potentiarum, quia ipſa non poteſt recordari actuum ſuorum, quia non eſt potẽtia reflexiua, ſed alia memoria eſt potentia ſui actus recordatiua, hoc eſt, illa, quę eſt in parte intellectiua.

Sed obijcies probando, quod in parte ſenſitiua non poſſit eſſe memoria, primo, quia potentia memoratiua habet percipere tempus (vt dictum in ſecundo notab.) tempus autem eſt numerus motus ſecundum prius, & poſterius, ex 4. Phyſ. ſed hoc non poteſt percipi ſine comparatione poſterioris ad prius, nullus autẽ ſenſus poteſt talẽ collationem percipere, quia hoc eſt proprium intellectus. Præterea oportet recordãtẽ percipere actum, dum præſens eſt, vt in 3. notab. dictum eſt: ſed ſenſitiua non poteſt percipere actũ ſentiendi, dum præſens eſt, ſaltẽ vniuerſaliter, quia actus ſupremæ ſenſitiuæ non poteſt percipi ab aliquo ſẽſu, nec ſuperiori, nec inferiori, patet, nec à ſe ipſa, quia non eſt, nec ſuper ſe ipſam, nec ſuper actũ ſuum conuerſiua, & tamẽ cuiuslibet ſẽſationis in nobis pôt eſſe recordatio, vt experimur; igitur recordatio generaliter non eſt alicuius ſenſitiuæ. Pręterea ſẽſitiua nõ percipit primo niſi qualitatem aliquã ſenſitiuam, vnde Phil. 2. de Anima, vt cõcedat viſionem aliquo modo eſſe à viſu perceptam, dicit illam eſſe aliquo modo coloratam, ſed non recipit propriam ſpeciem ſuæ viſionis, niſi alicuius qualitatis: ſed ſenſatio illa, cuius eſt recordatio, nõ pôt eſſe aliquo modo qualitas ſenſibilis, quia quæcumq; ſenſatio, vt coloris, vel ſoni, vel ſaporis, æque poteſt eſſe recordata; ergo

illa

illa ſpecies requiſita ad recordationẽ non eſt ſenſus alicuius potentiæ receptiuæ. Præterea non oportet ponere in parte ſenſitiua hominis aliquã operationem ſenſitiuam, quæ non poteſt concludi eſſe in bruto, quia in quibuſdam brutis æque eſt excellens ſenſitiua quantũ ad omnes actus ſenſitiuæ, quos experimur in nobis: ſed iſta recordatio non poteſt concludi in bruto ex actib. eius, quia videmus omnes actus brutorum, ex quibus poſſet iſta recordatio concludi, vt qui vidẽtur eſſe actus prudentiæ, vel prouidentiæ, vt in formica, vindicandi, & benefaciendi, & huiuſmodi quæ in brutis videtur, quæ omnia poteſt ſuſtineri fieri ſine cognitione prẹteriti, vt præteriti, ſed ſolum hæc faciunt ex ſola apprehenſione rei delectabilis, aut triſtabilis, aut ex ſuæ complexionis ſola inclinatione naturali, & huiuſmodi, quia bruta de nouo genita, ſine experientia aliqua præteritorum faciunt multa, tamquam ſi præteritorum experiẽtiam habuiſſent.

Ad has rationes reſpondeo. Ad illud de perceptione temporis, dicit Ariſtot. in libello de Memoria & reminiſcentia, quod primo ſenſitiuo, quo percipimus magnitudinem, percipimus & tempus. Nec obſtat, quod tempus eſt ſucceſſiuũ, quia motus eſt ſucceſſiuus, & motus eſt per ſe ſenſibilis, ex ſecundo de Anima. Nec obſtat, quod tempus dicitur numerus, quia etiam numerus eſt per ſe ſenſibilis, vt ibidem patet, & quarto Phyſic. ca. de Tempore. Ad illud de collatione, quod pertineat ad intellectum, concedo ad notitiam diſtinctã illius, nego, quod ſenſus etiam nõ percipiat, licet confuſe, reſpectu intellectus. Ad ſecundum patet reſponſio in quarto notab. Ad tertium dico, quod maior illa eſt vera de ſenſu exteriori, & communi, non autem de ſenſibus alijs interioribus, vt in quarto notab. determinatum eſt. Ad quartum & vltimum dico, quod licet quoad aliquos actus, qui videntur fieri cum memoria præteritorum, poſſit ſuſtineri non fieri cum tali memoria, non poteſt tamen negari de multis alijs eorum actibus, quod non poſſunt fieri ſine memoria præteritorum, vt videmus animalia ire ad fontes aquarum, dum ſitiunt, vbi ſciunt eſſe fontes, & ad campos, ubi ſciunt bona eſſe paſcua, quod non eſt ſine memoria fontium, aut fluuiorum, & camporum boni paſcui, & ſimilium.

Quinto obſerua, quod in parte intellectiua eſt duplex ratio memoriæ, licet in ſe vnica ſit: vna, ratione abſtractionis vniuerſalium, & hæc pertinet ad memoriam ſcientificam, quæ proprie eſt vniuerſalium & neceſſariorũ: alia vero ratione ſingularium abſentium, aut præteritorum, de quibus aliqua ſingularis notitia fuit præhabita, & hæc eſt contingentium; & hac memoria memoratur homo actuum omnium potentiarum, etiam ſuorum actuum, cum hæc memoria ſit reflexiua, & conuerſiua ſupra ſe ipſam, & actus ſuos. His ergo poſitis ſit

Prima Concluſio. Quicquid intuitiuè cognoſcit omnis potẽtia inferior ad intellectum in homine pro ſtatu iſto, etiam ſimul cum eiſdem potentijs intuitiue intellectus noſter intelligit, quicquid enim oculus intuitiue cognoſcit, ſimul cum eo & ſenſus cõmunis imaginatiua cogitatiua & intellectus cognoſcunt, cum vna in intuitiue videndo ab alia dependeat. Quod probo primo ſic, quicquid

poteſt potentia inferiorum multo magis poteſt & ſua ſuperior, cui ſubordinatur; omnes autem iſtæ potentiæ ad inuicem ſubordinantur, ſemper enim inferior ad ſuam ſuperiorẽ ſubordinatur, nec poteſt in actum exire ſuperior, niſi prius natura exeat inferior, & ſemper ſuperior eſt longe perfectior & excellẽtior ſua inferiori, vt patet de ſenſibus exterioribus, & communi, cum iſte ſit longe ſuperior in pfectione quinq; ſenſibus ſibi ſubordinatis, ſentiens quicquid & illi ſentiunt, & perfectius, & vltra aliquid plus. Quod idem dicendum eſt de omnibus prædictis potentijs ad ſuas inferiores ſubordinatas. Secundo probo per hoc, quod intellectus cognoſcit propoſitiones contingentes veras, & ex illis ſyllogizat: formare autẽ propoſitiones, & ſyllogizare, proprium eſt intellectui, illarum autem veritas eſt de obiectis intuitiue cognitis, ſub ratione exiſtentiæ, ſub qua ratione cognoſcuntur à ſenſibus.

Secunda Concluſio. Neceſſe eſt ponere memoriam in partem intellectiuam hominis. Quod probo primo ſic, quæcumque virtus cognoſcit actum, vt eſt obiecti, aliquo modo cognoſcit obiectum: ſed hoc obiectum triangulũ habere tres angulos (vt eſt verum, demonſtratum, & ſcitum) poteſt ſolus intellectus cognoſcere, ita quod nullus ſenſus poteſt cognoſcere illum actum me ſpeculatũ fuiſſe, triangulum habere tres angulos; ergo neceſſario eſt memoria in parte intellectiua. Præterea cognitio diſcurſiua per ſyllogiſmum diſcurſiuum ſolum ad intellectum pertinet: talis eſt cognitio reminiſcentiæ, reminiſcens enim diſcurrit à quibuſdam notis, ad illud, qd aliqualiter oblitum eſt, & licet non ſit ibi ſyllogiſmus, quia ſemper eſt ex præmiſſis ad concluſionem, proceditur enim ibi à contrarijs, vel à ſimilibus, vel quibuſcumque habentibus ordinem aliquem in ſentiri ad illud, quod quærimus, tamen nec talis collatio poteſt competere virtuti sẽſitiuæ; eidem autem virtuti competit diſcurſus, & cognitio terminans diſcurſum, recordari vero terminat illum diſcurſum; igitur eſt partis intellectiuæ illud recordari. Præterea in intellectu inueniuntur omnes conditiones pertinentes ad recordari; ergo eſt partis intellectiuæ. Antecedens probo, quia poteſt percipere tempus, & habere actum ſuum poſt tempus, & ſic de cæteris: poteſt etiam recordari cuiuſcumq; obiecti, cuius poteſt memoria ſenſitiua recordari, quia poteſt actum illum, qui eſt proximum obiectum, intuitiue cognoſcere quando eſt, & ita recordari poſtquam fuit: Poteſt etiam recordari multorum obiectorum proximorum, quorum nõ poteſt ſenſitiua recordari, vt intellectionis, & volitionis. Quod autem talium recordetur, probo, quia aliter homo non poſſet pœnitere de malis volitionibus, nec præteritam intellectionem, vt præteritam conferre ad futuram, nec per conſequens ex eo quod iſta ſpeculatus eſt, ordinare ad ſpeculandum alia ſequentia. Ex his hæc omnia deſtruũtur, ſi intellectionum, & volitionum non recordamur.

Tertia Concluſio. Memoria ſenſitiua eſt ſufficiens ad operandum ſine intellectu, vt patet in brutis: ſed memoria intellectiua non poteſt operari ſine memoria ſenſitiua; ſicut nec poſſumus ſine phantaſmate intelligere, ideo ait Ariſtoteles, hominem eſſe bene, & male memoratiuum,

non

non quia intellectus eius bene, & male conſeruet ſpeciem eius, quod prę intellexit, ſed quia memoria eius ſenſitiua, quæ concurrit cum intellectiua etiam ad recordationem intellectiuæ, eſt bene, & male retentiua: intellectiua enim forte ſemper quamcumque ſpeciem intelligibilem conſeruat, ſed non poteſt in actum ſuum exire, quia ſpecies ſenſibilis deleta eſt à memoria ſenſitiua, ſine qua non ſufficit ad operandum. Quod ſic primo probo, omne receptum eſt in recipiente per modum recipientis: ſed intellectus eſt virtus immaterialis, & immutabilis ab his paſſionibus corporalibus; igitur ſpecies eius indelebiliter manet in eo. Vnde Ariſtoteles aſſignat labilitatē ſpeciei in memoria ſenſitiua, quia organū ſic, & ſic patitur & mouetur. Secundo, quando aliquis reminiſcitur, oportet quod habeat apud ſe aliquod manens, per quod ſciat eſſe illud, cuius prius meminit, & poſt oblitus eſt: iſtud autem manens non poteſt poni in parte ſenſitiua, quia illud deletum eſt, ſaltem non manet perfecte, nec ſufficienter ad actum recordandi, igitur probabile eſt, quod illud ſit ſpecies intelligibilis manēs in intellectu perfecte, & ſic recuperata ſpecie in memoria ſenſitiua, quæ fuit prius deleta per collationem ad ſpeciem intelligibilem manentem, cognoſcitur illud obiectum recordatum eſſe.

Quarta Concluſio. Animæ è corpore ſeparatæ non manet memoria ſenſitiua. Probatur, quia potentia ſenſitiua formaliter includit formam quandam totius compoſiti ex corpore mixto, & anima perficiente proportionabiliter ad actum correſpondente tali toto: ſed in ſeparatione e corpore deſtruitur illud totū ex corpore mixto compoſitum; ergo deſtruitur eſſe totale totius ſenſitiuæ, cuius erat actus recordandi: impoſſibile eſt igitur in anima ſeparata remanere memoriā partis ſēſitiuæ.

Quinta Concluſio. In anima ſeparata remanet memoria in parte intellectiua, quam habet, dum eſt coniuncta. Probatur, illa ſola potentia deſtruitur ſeparata anima à corpore, quæ eſt aliquo organo corporeo alligata, vt in proxima concluſione probatū eſt: Memoria vero intellectiua nulli organo corporeo eſt alligata, ſicut & ipſe intellectus; manet igit memoria intellectiua in aīa ſeparata.

Sexta Concluſio. Anima ſeparata recordari poteſt omnium præteritorum, quæ ipſa nouit coniuncta. Probatur, quia memoria intellectiua poteſt quando vult recordari, ad minus ſucceſſiue omnium illorum obiectorum, quorum retinet ſpecies intelligibiles dum eſt ſeparata: ſed memoria intellectiua ſeparata è corpore, retinet ī ſe oēs ſpecies intelligibiles, quas in ſe recepit, dum erat cum anima corpori coniuncta; ergo poterit per illas ſpecies recordari omnium præteritorum, quę in hac vita coniuncta nouit. Probo minorem, quia prius in tertia Concluſione duobus rationibus probatū fuit, ſpecies intelligibiles indelebiliter in memoria permanere, nihil .n. aliud requiritur ad actū memoriæ, niſi præſentia obiecti per ſpeciē ſuā.

Sed obijcies, ſpecies in memoria intellectiua non ſufficit ad actum recordationis, dum anima eſt coniuncta; ergo neque vt eſt à corpore ſeparata. Antecedens patet per ea, quæ dicta ſunt in tertia Concluſione: Conſequētiam probo, quia anima ſeparata non

poteſt eſſe capax illius triſtitiæ, quam nata eſt illa recordatiò cauſare, obiectum enim illud beatificum in cauſando gaudium, vincit virtutem illius recordationis in cauſando triſtitiam, dicit enim Ariſtoteles 7.Ethicor. delectatio vehemens excludit quamcumque triſtitiam, non ſolum contrariam, ſed etiam contingentem.

Sed obijcies, habet nolle reſpectu illius recordationis; ergo beatus non habet quicquid vult; ergo non eſt beatus. Probo, quia beatus habet quicquid vult, per Auguſtinum de Trin. 5. Reſpondetur, beatus habet quicquid vult de præſenti, vel de futuro, non autem de præterito, nec hoc arguit miſeriam; impoſſibile eſt enim præteritum non fuiſſe.

ARTICVLVS IV.

An beati cognoſcant orationes, quas offerimus.

PArs negatiua probatur primo, quia ſi hoc eſſet, finis eius eſſet vt orarent pro nobis. Conſequens autem eſt inconueniens, quia non ſunt in ſtatu merendi; igitur non poſſunt orare, quia in oratione per ſe cōſiſtit meritū.

Præterea ſolus Deus cognoſcit cordis ſecreta: Ipſe nouit abſcondita cordis, inquit Propheta: orationes autem cōiter ſunt mentales; igitur huiuſmodi orationes eis penitus erunt ignotæ.

Præterea Iſaias inquit ex parte populi Dei: Abraham ne ſciuit nos, & Iſrael ignorauit nos; vbi ait Auguſtinus, quod mortui, imo ſancti quid agant viui, neſciunt.

Hanc quæſtionem diſputat Scotus in 4.d.45.q.4. Et pro intelligentia huius difficultatis ad mētem Scoti ibi 1. obſerua, noſtras orationes, quas Deo offerimus, eſſe in duplici differentia; quædam ſunt vocales, vt illæ, quæ publicè in Miſſis, & Horis Canonicis in Eccleſijs fiunt: quędam vero ſunt mentales, & priuatæ, quæ ſunt deſideria Deo oblata, ea intentione, vt ab ipſo Deo optatum impetretur.

Secūdo nota, quod beatum rogare pro alio duobus modis intelligi poteſt: primo mētali habituali oratione: ſecundo vero modo mentali actuali oratiōne. Si loquimur de prima, omnes beati perpetuè, & generaliter pro omnibus electis orāt, & de hac oratione nulla eſt difficultas. Si autem loquimur de actuali, hac actuali oratione rogat beatus ſpecialiter, quando ſibi reuelatur aliquem ipſum actu inuocare, quia rationabile eſt, vt velit merita ſua illi valere ad ſalutem, qui Deum ſpecialiter inuocat, ſibi per illa merita ſubueniri; illa autem oratio non repugnat beatitudini, quia bene poteſt aliquis perfectionem ſummam adeptus velle, vt ſua merita, per quæ ad illam perfectionem attigit, alius per ſuā orationem attingat, ita vt illa ſua merita non ſibi ſoli ſint propria, ſed alijs, Dei beneplacito acceptantis, valeant: ſicut poſſet aliquis ſummum gradum adeptus in Curia regis per aliqua obſequia, velle orare pro alijs, non vt per huiuſmodi orationem maiorem gradū amicitię attingat, ſed vt merita, per quæ talem gradum attigit, alijs ad huiuſmodi recurrentibus ſuccurrant: & hoc ſuppoſita liberalitate regis illa acceptātis, non tantū prò illo, ſed & pro alijs ſua liberalitate, qua pro minori bono nō tantum maius bonū tribuit, ſed etiā plura bona, dū tamen per nouum actū voluntatis plures illud bonū ſibi applicent, & faciant quaſi ſuum.

Sed

Sed obijcies contra, aut beati vidēt, Deum talem velle ſaluare, aut nolle, aut nō velle: Si velle; ergo ſciunt quod ſaluabit; fruſtra ergo orabunt: ſi nolle, non orabunt pro aliquo ipſi Deo nolito: ſi non velle, ſciunt ꝙ non eueniet; fruſtra ergo orabunt. Reſpōdetur, nul lum membrū oportet dare, necdum de ſalute finali illius, qui orat, nec de exauditione illius orationis, quam tūc offert; non.n. ſequitur, Deus reuelat Pe tro Ioannem nunc petere aliquid per merita Petri; ergo reuelat Petro Ioannem ſaluandum, vel non ſaluandum. Nec ēt ſequitur, ſi ſibi reuelat Ioānem exaudiendum, vel non exaudiēdum in iſta petitio eſt, tamen dato, ꝙ reuele tur ſibi exaudiendum, vel non, in iſta petitione, non ſequitur, igitur orat fru ſtra, quia ſicut Deus vult illū ſaluare, & exaudire, ita vult per determinata media, vtpote Beati Petri, ipſum gratiam, quā petit, habere: Si autem reue latur Petro determinate, ꝙ Deus nol let illam orationem exaudire, Petrus nō erit ibi mediator in orādo: Si vero non reuelatur ſibi, nec ꝙ velit, nec ꝙ nolit, Petrus orans expectat, vt orationem ſuā conſequatur determinata re uelatio exauditionis, vel ſaltem deter minatus effectus exauditionis, quantum ad ipſum petentem.

Tertio nota, quod omnis eſsētia rei intelligibilis finita, & quelibet eius intrinſeca operatio, intellectui ſeparato eſt obiectum magis proportionatum, quam aliquod ſenſibile, quia intellectui puro purum intelligibile finitum eſt magis proportionatum; & ideo omnis intellectus ſeparatus, etiam animæ noſtræ, poteſt intuitiuè videre omnem eſſentiam cuiuſcumq; Angeli, & animę ſeparatę, & omnes eorum intrinſecas operationes, tū intellectus, tum etiam volūtatis, quia eſſentia Angeli, & animę, eſt ei intimior quacumque eorum operatione; & dum poteſt omnis intellectus ſeparatus omnē eorum eſſentiam intuitiuè videre, dum fuerit talis eſſentia in debita diſtantia ſibi præſens, multo magis etiam & cū eſſentia omnem eorum operationem intrinſecā, quia ſi poteſt eſſentiam videre, quę eſt eis intimior, multo magis eorum tales operationes: nec refert, ſi talis operatio eſt eis intima in inhærendo, etiamſi quid erit intimum in eſſendo, quod maius eſt.

Sed contra obijcies, intellectus actū ſuum proprium, ſic etiam voluntas, habet occultum cuicumque creaturæ, quia hæc ſunt intima creaturæ, & per conſequens nihil hęc ſcire pōt, niſi qđ eſt intimū creaturæ: tale aūt eſt ſolus Deus, qui illabitur ei; igitur nullus intel lectus ſeparatus pōt intelligere intrin ſecā operationē, tum Angelorū, tum etiā aīæ ſeparatę. Præterea intellectus ſeparatus, & coniunctus habent idem obiectum primum: ſed ſub ſubiecto primo intellectus coniuncti non continetur eius operatio, igitur nec ſub ſubiecto primo intellectus ſeparati. Ad primum dico, quod neque actus intellectus, neq; voluntatis de ratione formali ſunt obiecta occulta cuicumq; creaturæ, imò ex ſe obiecta naturalia cuicūq; intellectui ſeparato, nec actus volūtatis per actum, cuius eſt actus, ex libertate voluntatis occultari poterit, ſed erit cuicumq; intellectui ſeparato naturale obiectum; manifeſtum eſt.n. meū intellectū poſſe intelligere oēm actū meæ voluntatis, ſed alius intellectus creatus perfectior poteſt in oē illud obiectum, qđ poteſt meus intelle ctus: Intellectus aurē noſter ſeparatus aut eſt ęq; perfectus, aut perfectior coniun-

iunctæ; & ideo potent cognoſcere non ſolum actum intellectus, ſed etiam voluntatis alterius in debita diſtantia ſibi præſens, & ideo maior aſſumpta in argumento eſt falſa. Ad ſecundum dico, quod aliud eſt loqui de obiecto primo motiuo noſtri intellectus, vt talis potentia, & vt intellectus eſt. & aliud de primo obiecto motiuo intellectus noſtri pro ſtatu illo: obiectũ enim primo modo eſt omne ens creatum, ſed obiectum primum ſecundo modo eſt quidditas rei ſenſibilis. Et ratio eſt, quia nunc intellectus noſter determinate mouetur a ſenſibilibus, vel ab his, quæ ab eis abſtrahuntur, propter immediatum ordinem eius ad phãtaſiam, qui ordo poſt ſeparationem amplius non erit: vnde accipiendo primum obiectum primo modo, maior eſt vera, et minor falſa; ſecundo vero modo minor vera, maior falſa. His poſitis, ſit

Prima concluſio. Anima ſeparata poteſt intuitiue videre omnem orationem vocalem, quam per ſenſus corporis coniuncta cognoſcere poteſt; atque mentalem, niſi immoderata diſtãtia impediat. Probatur vtraq; pars, primo prima: aĩa ſeparatã poteſt & abſtractiuè, & intuitiue cognoſcere omne obiectum ſibi proportionatum, et ſub primo obiecto intellectus ſeparati contentum: ſed oratio tam vocalis, quam mentalis continetur ſub adæquato motiuo obiecto intellectus ſeparati, quia eſt ens creatum, vt in vltimo notabili dictum eſt: ergo poteſt illam & intuitiue, & abſtractiue cognoſcere. Probatur ſecunda pars, nullum actiuũ agit niſi in paſſum ſibi debite approximatum: ſed immoderata diſtantia facit paſſum nõ eſſe ſuo proportionato agenti debite approximatum; ergo niſi anima ſeparata erit in debita diſtantia, non poterit intuitiue cognoſcere neque vocales, neq: mentales orationes.

Secunda Concluſio. Intellectus ſeparatus tum Angeli, tum animæ noſtræ poteſt intuitiue videre omnem intelligibilis rei eſſentiam creatam, & eius intrinſecam operationem. Probatur, quia intellectus meus poteſt intelligere omnem actum meę voluntatis: ſed alius intellectus creatus meo perfectior, poteſt in omne illud obiectum, in quod poteſt intellectus meus, ſi nõ impediat determinatus ordo ad alia intelligibilia, nec defectus proportionatæ præſentiæ: intellectus autem ſeparatus eſt æque perfectus, ſicut intellectus coniunctus, vel perfectior, & non determinatur ex aliquo ordine ad non cognoſcendum operationes alterius intellectus, vel voluntatis; nec præſentia requiſita neceſſario deficit, quia poteſt eſſe ſine illapſu, aliter enim Angelus nullam poſſet habere debitam præſentiam reſpectu alterius a ſe, cum nulli illabatur, hoc enim creaturæ repugnat; igitur omnis intellectus ſeparatus, etiam animæ noſtrę, poteſt intuitiue videre omnem intrinſecam operationem cuiuscumque eſſentiæ rei intelligibilis, & multo magis omnem eius eſſentiam. Præterea omnis intellectus ſeparatus poteſt intuitiuè videre omne illud, quod ſub ſuo adæquato obiecto continetur: omnis autem rei intelligibilis eſſentia, omniſque eius intrinſeca, & extrinſeca operatio, continetur ſub ente creato, quod eſt eius obiectum creatum; igitur omnem creatam eſſentiam, omnemque eis operationem intuitiue cognoſcere poteſt.

Tertia concluſio. Non eſt neceſſarium

rium

rium ex ratione beatitudinis, beatum videre in Verbo orationes noſtras, neque regulariter, neque vniuerſaliter, neque eorum reuelatio neceſſario ſequitur beatitudinem. Probatur pro vtraque parte; & pro prima, quia illud, quod neceſſario beatus intuitiue videt ex ratione beatitudinis, eſt ipſe Deus clare viſus cum attributis ſuis: orationes autem noſtræ nil ſunt huiuſmodi; ergo earum viſio non eſt neceſſaria ex ratione beatitudinis. Probatur ſecunda pars, viſio neceſſario ſequens beatitudinem non tranſcendit viſionem quidditatum, ſeu quorum eſſentia viſa eſt neceſſaria ratio videndi Deum in omnibus operibus ſuis circa creaturam: ſed viſio noſtrarũ orationum tranſcendit harum quidditatum viſionem; ergo eius viſio in verbo non eſt neceſſaria ſequela beatitudinis.

Quarta concluſio. Probabile eſt, quod Deus reuelet beatis orationes eis factas, vel ipſi Deo nomine eorum oblatas. Probatur, quia pie credendum eſt, velle Deum beatos eſſe coadiutores ad ſalutem noſtram, circa ſalutem iuxta petitiones noſtras eis ad Deum eorum nomine factas: ſed propter improportionatam diſtantiam inter beatos in cælo commorantes, & nos viatores in terra habitantes, impoſſibile eſt noſtras orationes ſcire, niſi fuerint eius ab ipſo Deo in Verbo reuelatæ; ergo congruum, & pium eſt, has orationes in Verbo intuitiue videre, aliter enim non poſſent eſſe Dei coadiutores ad petendum apud eum, quæ nobis pro noſtra ſalute neceſſaria ſunt, prout eis nos coadiuuare competere poteſt.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum dico, quod duobus modis aliquis eſt in ſtatu merendi: aut ſibi, aut alijs merito ſuo: Sibi, in præterito acquiſito, & ſic concedo, quod beati non ſunt in ſtatu aliquid ſibi merendi, aut impetrandi; ſed nego, quod non ſint vſq; ad finem mundi in ſtatu merendi, pro alijs impetratiue, quia ſicut impetrat beatus alijs, & non ſibi, ita cauſat quodammodo meritum alijs, & non ſibi oratio enim ſua eſt diſpoſitio de congruo, vt per eã Deus conferat illud, quod impetrat illi, cui petit: Sicut rex volens præſtare gratiam ei, qui nõ ſtatim eſſet dignus exaudiri, ad interceſſionem alterius, qui maxime ei acceptus eſt, dat quod petit, licet ille ad interceſſionem cuius præſtat, nullum gradum amicitiæ apud eum ſibi meretur.

Ad ſecundum, & ad auctoritatem Prophetæ, dico, quod ſolus Deus nouit abſcondita cordis, vt Iudex vniuerſalis omnium talium occultorum eo modo, quo nec Angeli boni, nec mali, nec animæ ſeparatæ ſcire poſſunt, propter defectum debitæ præſentiæ: Mali quoque ſpiritus multa talia non cognoſcunt, quæ dum ſunt eis improportionata præſentia ad poſſe illa naturaliter videre, Deo impediente, per cuius impedimentum multa ignorãt, quę poſſent ſine tali impedimento ſcire naturaliter. Dico ergo, quod ſicut oculus corporeus animæ coniunctæ naturaliter videt intuitiue quicquid eſt in me modo viſibile, me intuitiue vidente, ſic quoque omnis intellectus angelicus non impeditus, intuitiuè videt quicquid eſt in intellectu & volũtate,

tate, & quamcumque operationem cuiuſcumque Angeli, & animæ ſeparatæ & coniunctæ, & quicquid eſt in intimo cordis humani, dum hæc ſunt in ſibi proportionata diſtantia præſentia, ſimul cum tota eorum eſſentia, et omnium eorum, quæ in eis ſunt; Deus autem ſolus nouit abſcondita cordis vniuerſaliter, ex propria ſua perfectione, ita quod impoſſibile eſt, vt per aliquid impediens quid ſibi lateat, omni vero intellectui creato poſſibile eſt, Deo, aut alio impediente, omnia vel quædam eos latere.

Ad tertium dico, aliud eſt loqui de beatis in cælo commorantibus, & aliud eſt de animabus in limbo, & etiã in purgatorio permanentibus; beatis enim regulariter in Verbo reuelãtur, quæ ad Dei gloriam ſpectant, & quæ eorum beatitudinẽ augent, et quę ſpectant ad cauſalitatem beatitudinis aliorum, vt eſt reuelatio orationum viatorum: Animæ vero, quæ ſunt in purgatorio, & quæ erant prius in limbo, propter immoderatam diſtantiam, neque quæ in cælo videntur, neque quæ hic in terris, naturali notitia intuitiua ſcire poſſunt; quocirca dico ad auctoritatem Prophetæ, quod ipſe ibi loquitur de animabus Abrahæ, & Iacob in limbo permanentibus, quæ cum non eſſent beatę, ſcire non potuerunt, quicquid contigerit Iudæis filijs eorum in Ieruſalem habitantibus, & in terra promiſſionis, nec naturali notitia intuitiua, nec notitia ſpecialis reuelationis, quæ habetur in Verbo, cum tunc non adhuc erant in ſtatu ſuę glorificationis.

Ad argumenta poſita in principio Controuerſiæ.

AD primum dico, quod quando forma, quæ eſt pars totius eſſentialis, eſt nata per ſe eſſe, & a ſuo ſubiecto eſt ſeparabilis, & vt ſeparata habet aliquas proprias operationes, aliquas vero ſine ſuo proprio ſubiecto habere non poteſt, tunc operatio propria totius, vt quod poteſt etiam eſſe propria operatio partis, dum eſt a ſubiecto ſeparata, toto eſſentiali deſtructo: & ſic concedo maiorem quoad operationes, quas forma ſine ſuo ſubiecto habere non poteſt. Nego autem, quoad illas, quas ſine ſuo ſubiecto, vt nata eſt per ſe eſſe habere non põt; & ſic minor non eſt vera, quia intelligere poteſt eſſe propria animæ operatio, vt eſt nata per ſe eſſe, & ſine ſubiecto. Præterea maior eſt vera de forma, quæ non eſt nata eſſe per ſe, & a ſubiecto ſeparata, proprias operationes naturaliter habere, & ſic minor eſt falſa.

Ad ſecundum dico, quod illa Ariſtotelis auctoritas eſt vera de intellectione intellectus coniuncti, quia intellectionem iſtam nobis conuenientem per experientiam ſolum pro ſtatu iſto nouit Philoſophus; non autem eſt vera de illa alterius ſtatus.

Ad tertium dico, maiorem eſſe veram pro ſtatu iſto, ita vt non poſſit quandocumque intellectus in actum exire, niſi conſeruato phantaſmate in phantaſia, propter ordinem potentiarum pro ſtatu iſto, ita quod non poteſt potentia inferior in actum exire, niſi prius natura exeat in actu phantaſiæ, quæ eſt potentia inferior, aut cogitatiua ſenſitiua per eadem phantaſma-

taſmata. Nego autem quod ante ſeparationem animæ quidditates per ſpecies in intellectu conſeruatas non ſint habitualiter notæ, non conſeruatis phantaſmatibus: & ſic concedo minorem, poſt mortem non habere phantaſmata, ſed non ſunt in illo ſtatu neceſſaria, vt anima ſeparata exeat de notitia habituali ad actualem, quia remoto ordine potentiarum animæ ſtatus præſentis, ſine phantaſmatibus per ſpecies prius impreſſas poteſt in actum exire ad illarum quidditatum notitiam.

Ad quartum dico, quod eſt alius, & alius modus iſtius, & illius ſtatus cognoſcēdi quidditates habitualiter notas, ſolum quoad hoc, quod in ſtatu iſto propter ordinem prædictum potentiarum, non poteſt quidditates notas actu cognoſcere ſine phantaſmate, non quod phantaſma ſit principium productiuum notitiæ illarum quidditatum, ſed ſolum quia non poteſt intellectus actu aliquam quidditatem habitualiter notam cognoſcere, niſi illam, cuius phantaſma mouet ſenſum interiorem: ſed in alio ſtatu, amoto hoc ordine, intellectus ſine ſenſu interiori per illas ſpecies, per quas illæ quidditates erant habitualiter notæ, poteſt actu cognoſcere; & ſic negatur conſequentia, quod non poſſit ſeparata cognoſcere, quicquid coniuncta habitualiter cognoſcebat.

F I N I S.

Correctore Ioanne Thuilio Mariæmontano Tirolenſi.

Digitized by Google